نصوص معاصرة

11

مجلة فصلية
تعنى بالفكر
الديني المعاصر

السنة الثالثة - العدد الحادي عشر - صيف ٢٠٠٧م ١٤٢٨هـ

ملف العدد

سؤال التقريب بين المذاهب أوراق جادّة (٢)

نصوص معاصرة

فصلية تعنى بالفكر الديني المعاصر
تصدر عن مركز البحوث المعاصرة في بيروت
العدد الحادي عشر، السنة الثالثة، صيف ٢٠٠٧م، ١٤٢٨هـ

البطاقة وشروط النشر

- نصوص معاصرة، مجلة فصلية تعنى ـ فقط ـ بترجمة النتاج الفكري الإيراني إلى القارئ العربي.
- ترحّب المجلّة بمساهمات الباحثين الإيرانيين في مجالات الفكر الإسلامي المعاصر، والتاريخ، والأدب، والتراث، ومراجعات الكتب، والمناقشات.
- يشترط في المادة المرسلة أن تلتزم بأصول البحث العلمي على مختلف المستويات: المنهج، المنهجية، التوثيق، وأن لا تكون قد نشرت أو أرسلت للنشر في كتاب أو دورية عربية أخرى.
- تخضع المادة المرسلة لمراجعة هيئة التحرير، ولا تعاد إلى صاحبها، نشرت أم لم تنشر.
- للمجلة حقّ إعادة نشر المواد المنشورة منفصلةً أو ضمن كتاب.
- ما تنشره المجلة لا يعبّر بالضرورة عن وجهة نظرها.
- يخضع ترتيب المواد المنشورة لاعتبارات فنية بحتة.

بسم الله الرحمن الرحيم

فصليّة فكريّة

تعنى بالفكر الديني المعاصر

تصدر عن مركز البحوث المعاصرة

❐ المراسلات

لبنان ـ بيروت ـ ص. ب : ٣٢٧ / ٢٥

www.nosos.net

البريد الالكتروني info@nosos.net

❐ التنفيذ الطباعي ومركز النشر :

[illegible]

[illegible]

البريد الالكتروني : deltapress@terra.net.lb

❐ وكلاء التوزيـــع

[illegible] (+[illegible])

[illegible] (+[illegible])

[illegible]

[illegible]

[illegible] ([illegible]) [illegible]

([illegible]) [illegible]

([illegible]) [illegible]

[illegible]

.(+[illegible]) [illegible]

http://www.neelwafurat.com : [illegible]

Chalton Street [illegible]

London NW[illegible]HJ •United Kingdom •Tel: (+[illegible]) [illegible] London

NW[illegible]HJ •United Kingdom •Tel: (+[illegible]) [illegible]

محتـويات العدد

العدد الحادي عشر. صيف ٢٠٠٧م. ١٤٢٨ هـ

[illegible]

الانسجام الإسلامي وأزمة النعرات القومية

حيدر حب الله

مبدأ الوحدة مبدأ أصيل في الشريعة الإسلامية؛ فمن كلمة التوحيد تشرع الوحدة، وتصهر معها الحياة كلّها عندما ترتبط بالواحد الأحد، فيرى العارف صاحب البصيرة الأشياء كلّها منصهرة في هذه الوحدة تكاد أو فعلاً لا تتمايز عنها. فكل شيء من الله وإليه وحده، وكل سلوك له وحده، وكل قصد له وحده، فهذه هي رسالة التوحيد، ليس فقط التوحيد العقائدي الذهني وإنّما إيضاً التوحيد العبادي والعملي والسلوكي والروحي و...

١ ـ وعندما ندخل ـ مع ثقافة الوحدة ـ الى كيان الأمّة الإسلامية، الذي يفترض فيه أن يعبر عن هذه الوحدة ذات الأشكال والألوان، أو كما يقول الفلاسفة: وحدة في عين الكثرة .. نجد أن واقع الأمّة يختلف كثيراً عن هذه الصورة، فهي أمّة انتقلت من الخلاف الحق المشروع إلى الاختلاف الباطل المنبوذ؛ فليس هناك من أمّة ساء حال وحدتها كحال أمتنا اليوم، برنامج إعلاني تلفزيوني واحد قادر على إراقة دماء المسلمين بعضهم بعضاً في شوارع المدن والقرى.

٢ ـ وتتعدّد أسباب هذه الحالة، ونرصد هنا فقط سبباً واحداً هو المسألة القومية واللغوية والعرقية ... فهذه المسألة أخذت مأخذها من الثقافة الإسلامية عبر التاريخ، ونحن نعرف أن من جذور ثقافة التمييز القومي، مواقف بعض الخلفاء الأوائل الذين كانوا يميّزون في العطاء بين الناس، وكانوا يقدّمون العرب على الموالي، وهو ما أدّى إلى شيوع ثقافة راسخة في هذا المضمار، الأمر الذي رفضه جمعٌ آخر من الصحابة، كان على رأسهم الإمام علي بن أبي طالب ×.

وربما كانت هذه المواقف اجتهادات أو رؤى تطبيقية لعناوين المصالح الإسلامية العليا آنذاك، وفق ما يراه هذا الخليفة أو ذاك؛ إلا أن التاريخ كشف لنا عن وجود خطأ في هذا الاجتهاد، فنزول القرآن باللغة العربية أو كون المجتمع النبوي الأوّل مجتمعاً عربياً لا

يعني مفاضلة قومية أو عرقية، سيما بعد النصوص الدينية العديدة التي كسرت هذا المفهوم. القالب الذي كان مهيمناً على العقل هنا وهناك، قال تعالى: **{... إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ...}** (الحجرات: ١٣)، وقال: **{... قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ إِنَّما يَتَذَكَّرُ أُولُوا الأَلْبابِ}** (الزمر: ٩)، فالمعيار في التفضيل عند الله تعالى هو التقوى والعلم، لا الجاه ولا المال ولا العرق ولا القومية ولا اللغة ولا اللون، وهذا ما تؤكّده سورة عبس، التي تركّز على هذا المفهوم.

وكما عرفت أوروبا ويلات النزعات القومية المتطرفة في القرن التاسع عشر والعشرين، ولاقت نتائجها في الحربين الكونيتين: الأولى والثانية، وتعلّمت من هذا الدرس أن تتّجه نحو الوحدة الأوروبية، وتخفف من النزعات القومية المتطرّفة، كان يفترض بالمسلمين فعل ذلك قبلها؛ لأن تجربتهم سبقت هذه التجربة، وكم جرّت النزعات القومية ـ المعلنة وغير المعلنة ـ على المسلمين من انقسامات وشعوبية و ...

لا ترفض في الإسلام محبة الأهل والعشيرة والأوطان، إنما المرفوض هو المقولة التي تعيد رسم الأولويات في العقل الإنساني، فتصبح مصلحة العشيرة أهم من مصلحة الوطن، ومصلحة القومية أهم من مصلحة الدين وهكذا ... بدل أن تشكّل هذه المصالح والعلاقات دوائر داخل بعضها، وتكون أوسعها: «أو نظير لك في الخلق» بحسب تعبير الإمام علي × في عهده لمالك الأشتر، أي الدائرة الإنسانية الكبرى.

٣ ـ وعلى أية حال، فقد تجلّت الاضطرابات القومية في تاريخ الإسلام بأكثر من شكل، كان أساسها محاولة الهيمنة على العقل الديني، فنجد العرب يحاولون احتكار الإسلام لأنّه نشأ في مناخ الإطار العربي، وكان النبي وأهل البيت عرباً كما أكثر الصحابة أكثريةً ساحقة، ويتشبّث هذا الفريق بإطار معرفي لنظريته، حينما يرى أن نزول القرآن باللغة العربية وصدور السنّة بهذه اللغة معناه دخول المقولات الدينية إطار العقل العربي؛ لأن اللغة هي العقل نفسه في إحدى تمظهراته وأشكاله، فلا يمكن أن نفكّك بين العروبة كعقل وحياة وبين الإسلام الأوّل الذي هو منبع الثقافة الدينية عبر التاريخ الإسلامي.

ومن خلال هذه النقطة بالذات، يتمّ الدخول إلى نقطة أخرى، وهي أنّ اللغة لا تمثّل القواعد النحوية والصرفية والبيانية حتى إذا أتقنّاها استطعنا النفوذ لفهم خطابات

الكتاب والسنّة، بل هي روح وكيان ومشاعر وتراث وثقافة ينبغي أن تذوب في عقل القارئ ويذوب هو في امتداداتها وثناياها، لهذا تشوّه تفسير الإسلام عندما دخل أقواماً آخرين غير العرب، ففهموا النصوص فهماً خاطئاً لأنهم تعاملوا مع اللغة من خلال المعاجم والقواميس والقواعد والهياكل المرسومة، مما دمّر أهم جانب في اللغة في نفوسهم، ألا وهو الجانب الروحي لها، أي روح اللغة وضخّها الدلالي.

ونحن نوافق ـ من حيث المبدأ ـ على هذه الملاحظات كلّها، ومن خلالها نسجّل ملاحظة إضافية على مناهج التعليم اللغوي في الحوزات الدينية الشيعية؛ ذلك أننا نراها مناهج نظرية بحتة، يحفظ الطالب فيها قواعد الصرف كما يحفظ جداول الضرب تماماً، وهذا أمرٌ عايشناه في علاقاتنا مع غير العرب من طلاب الشريعة الإسلامية، وهي نقطة ضعف تلغي روح اللغة من نفس قارئها، وهو ما يؤدي إلى تشوّهات حادّة في تفسير النصوص أحياناً، ولعلّنا نتحدّث عن هذا الموضوع في مناسبة أخرى، من هنا نجد أن بعض العلماء لا يعرف التحدّث باللغة العربية ولا عيشها، حتى أنه في قراءة القرآن لا يستطيع النطق الصحيح، وأظنّ أن هذا سببه مناهج التعليم الأولى لهذه اللغة، وإلاّ ففي أوساط علمية أخرى يتقن الطالب اللغة العربية ببراعة مع بُعد لغته الأم عنها، مثل بعض اللغات الأفريقية و ..

إنّنا نؤمن بوجود هذه المشكلة؛ ونراها أيضاً مسؤولة عن بعض أشكال الخطأ في فهم الدين، لكن لا يعني ذلك سدّ باب المعرفة أمام غير العرب بتراث العرب وثقافتهم؛ وإلا أوقعنا القطيعة بين شعوب العالم، والغريب أن بعض الذين ينزعون هذه النزعة تجدهم مذهولين بفهم المستشرقين للتراث الإسلامي وتفسير نصوصه وكلماته رغم كونهم أبعد من الأتراك أو الفرس أو الهنود عن الثقافة العربية، إذاً فالمطلوب تعديل في مناهج التعليم يطال الأساسيات نفسها، دون ادّعاء استحالة المعرفة بالمطلق.

٤ ـ في المقابل، يذهب الفريق الآخر إلى الحديث عن عدم وجود عقل عربي علمي أو فلسفي وأن العقل الذي نظم الإسلام ـ أي جعله نظاماً معرفياً وفلسفياً وقانونياً وعرفانياً ـ هو العقل الفارسي أو التركي، وهي مقولة طرحها بعض المستشرقين وتابعهم فيها كثير من الباحثين المسلمين، وبدايات هذه الخطوة في التاريخ الإسلامي بدأت مع التابعين الذين

كان كثيرٌ منهم من الموالي الذين يعيشون في بيوت الصحابة وبين أيديهم.

وتؤكّد هذه المقولة الكثير من الشواهد التاريخية؛ حتى أن ابن خلدون نفسه يصرّح بذلك، لكن هل يمكن تعميم هذا الكلام؟ لست أريد الدخول في إحصاءات في هذا المجال فقد كتب حول ذلك الكثير، واستطاع العلماء المختصّون إثبات بطلان هذه المقولة، الأمر الذي لا يعطينا سوى نتيجة واحدة، وهي أن الجميع ساهم في بناء الحضارة الإسلامية كما ساهم في تراجعها، فكل فريق من العرب والأتراك والفرس والبربر و ... كانت له مساهماته التنويرية والنهضوية، كما كان سبباً في تدهور الحضارة الإسلامية، والشواهد على هذا الأمر أكبر بكثير من الشواهد على عكسه، ومجاله لا يتسع له هذا المختصر.

٥ ـ وتتعقّد المشكلة القومية ببُعدها المفرط عندما يختلط الخلاف القومي بالخلاف الطائفي، ويتم التسلّح بهذه الطائفة أو تلك حمايةً للمصالح القومية والامتياز القومي، وهو أمر يحصل على خطي: السلب والإيجاب في واقعنا المعاصر؛ فهناك حديث عن أن التشيّع صنيعة فارسية لتبرير الانشقاق عن السلطة المركزية في بغداد أو الأستانة ـ مركز الخلافة العباسية والعثمانية ـ وهذا يعني أن كل مقولات التمييز الطائفي إنّما أولدت من رحم الرغبة في التمايز القومي، مقدّمة للرغبة في الإمساك بزعامة الإسلام، فالخلاف تركي ـ فارسي أو عثماني ـ صفوي، وليس شيعياً ـ سنياً.

وهذه المقولة من أشدّ المقولات حاجة للدرس والنظر، ونحن لا نرتاب في أن بعض السلاطين المسلمين قد انطلق من هذه المنطلقات، وأن دوافع كامنة كانت وراء ذلك، فإذا كان همّ العثمانيين هو الإسلام السني، فلماذا لم يكن للعرب دورٌ في تسلّم الخلافة طيلة قرون الدولة العلية العثمانية، مع أن العرب كانوا ـ في غالبهم ـ من السنّة أيضاً، ولم يكن تسنّن الأتراك بأشدّ من تسنّن العرب السنّة آنذاك؟! وإذا كان التشيّع هو همّ السلاطين الصفويين أو القاجاريين فلماذا لم يشارك الشيعة العرب والأكراد والأتراك و ... في إدارة هذه الدولة، بل لم تخرج الزعامة عن الأسرة الصفوية الحاكمة نفسها؟!

لكن هذا لا يعني أن بالإمكان الخروج بتعميم، بمعنى أن الحكم الكلي في غاية الصعوبة هنا، ومن ثم فافتراض أن كل علماء الشيعة أو السنّة إنما انطلقوا من منطلقات قومية ليس صحيحاً، والشواهد لا تساعد على هذا التعميم، وإن كان في

الجملة صحيحاً، وهذه هي مشكلة الكثير من الدارسين المعاصرين أنه يحصل على شاهد أو شاهدين جزئيين ويريد أن يعمّم من خلالهما على مساحة أكبر بكثير منهما، وهو خطأ علمي ومعرفي واضح.

٦ ـ والذي نجده عنصراً مساعداً على طفو الملفّ القومي على السطح واندفاعه إلى الواجهة، الكلمات الاستفزازية التي قد يطلقها فريقٌ أو شخص هنا وفريقٌ أو شخص هناك، فهذه التصريحات تخلق حاجة للدفاع عن إحدى هويات الإنسان، وهي الهوية القومية، وقد تكون الهوية الطائفية أو .. بل تخلق في نفسه إحساس هذه الهوية بشكل مضاعف، بعد أن كان هذا الإحساس مطموراً أو متراجعاً إلى الخلف أو غارقاً في الأعماق ... فيندفع لامتلاك هويته والإحساس بها والتمترس داخلها، كي يجد نفسه ويشعر بها، فتحدث الأفعال المتبادلة سلباً ويظهر في هذا المناخ شعور عنيف بالنزعة القومية.

من هنا، تبدو الحاجة ماسّةً إلى ضبط إيقاع التصريحات والمواقف التي يصدرها أيّ شخص من هذا الطرف أو ذاك، حتى لا تشكّل حلقةً أولى في سلسلة أو لا تصبح كرةَ ثلج؛ ويفترض بالسياسيين ورجال الدين والإعلاميين بالدرجة الأولى أن يتحمّلوا مسؤولياتهم إزاء أيّ قول أو فعل قد يشعل النيران القومية، خصوصاً إذا التحمت مع نيران الطائفية والمذهبية والانحياز.

٧ ـ ويجدر أخيراً الإشارة إلى نقطة مهمة على هذا الصعيد تخصّ الداخل الشيعي، حيث يشهد الوسط الشيعي ـ كما كان من قبل ـ بعض الجدل في مسألة المرجعية الدينية؛ فنجد بعض العرب يتحدّث عن سعي الإيرانيين ـ كقومية على الأقلّ ـ لاحتكار مؤسّسة المرجعية، فيما نجد بعض الإيرانيين يتحدّث بشكل آخر أيضاً، فنسمع في الداخل الإيراني من ينحاز إلى أهل منطقته، فلا يقلّد غير واحدٍ منهم وهكذا ... ويهمنا هنا التعليق على:

أ ـ إن المرجعية الدينية شأن يتصل بالمذهب الشيعي كلّه من جهة وبالمؤهلات العلمية والدينية من جهة أُخرى، فلا معنى لهذا التجاذب القومي فيه، فإذا صحّ أن هناك من يفكّر بهذه الطريقة ـ كائناً من كان ـ فعليه أن يقدّر سوء صنيعه وتأثيره على الدين مباشرةً تبعاً لطبيعة موقع هذه المؤسسة؛ فالمرجعية مؤهلات لا جغرافيا فيها ولا غيرها، فأينما وجد المؤهلون كانت وإينما لم يوجدوا لم تكن، بل لا علاقة لهذا الموضوع بالمراكز الدينية الكبرى كالنجف وقم اليوم، كما الحلّة وحلب وجبل عامل والبحرين بالأمس، فهذا

التلاعب بالمؤسسة الدينية لأغراض فئوية أو قومية لو نجح يوماً أو يومين فإن خسائره على المدى البعيد ستكون أكبر من ذلك.

ب ـ لا يصحّ من عامة الناس أيضاً أن يفكّروا بهذه الطريقة، ما لم يتوصّل المختصّون إلى صيغ أُخرى، كتلك التي قامت بها بعض الدول الإسلامية؛ فيقلّدون شخصاً فقط لأنه عربي أو فارسي أو تركي ... وإذا صحّت نظرية تقليد الأعلم فيجب تقليده ولو كانت قوميته غير مسلمة أصلاً، ويفترض بالمعنيين ترشيد الناس في هذا السبيل كترشيد من يحاول أن يستفيد من هذه الورقة لمصالح ضيّقة، فلا يصبح حالنا كبعض الاتجاهات اليهودية في هذا المجال.

ويبقى العلم والدين مقولتان تتخطيان الحدود والأعراق والقوميات.

{يا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ} (الحجرات: ١٣)

التقريب بين المذاهب الإسلامية

التجارب والمواقف والمعوقات

حوار مع الشيخ محمد واعظ زاده الخراساني (*)

الوحدة الإسلامية أصل مهيمن على سائر الأصول العليا

❁ ربما يكون الدافع إلى التقريب هو التعايش والوئام، فننظر إليه نظرةً تكتيكية، فمثلاً من أجل أن نعيش نحن المسلمين فيما بيننا حياةً أفضل في الوقت الراهن، ونتمكّن ـ بصورةٍ مشتركة ـ من القيام بأعباء العالم الإسلامي ومسؤولياته، والوقوف ضدّ عدونا المشترك، فحريٌّ بنا أن نتفاهم.

أحياناً أخرى تكون نظرتنا أعمق من ذلك، أي نظرة استراتيجية، وذلك بالقول: إنّ ما حصل من اختلافات على امتداد التاريخ كان طارئاً لا أساسياً، فهو لا يمسّ جوهر الإسلام بشيء، ومن ثمّ لا وجود لأي تنافٍ واختلاف حتى مع وجود الفرق والمذاهب المختلفة، بحيث يشعر أتباع المذاهب بالمحبة والإخاء فيما بينهم، فلماذا لا توجد هذه الحالة بين عامّة المسلمين؟

❁ من المسلّم به أنّ التقريب أمرٌ مطلوب لذاته، وهو مقدّمة للوحدة الإسلامية التي تعدّ من أركان الإسلام، وبتعبير القرآن: وحدة أمّة الإسلام، والتي أرسى قواعدها الرسول الأكرم.

فقد أكّد القرآن على أنّ المسلمين أمّة واحدة في مقابل الأمم والشعوب الأخرى، وهذه المسألة قد طرحها الرسول الأكرم لأول مرة بعد الهجرة، في أول معاهدة له مع أهل المدينة ـ كما توصلتُ إليه ـ سواء أكانوا مسلمين أم مسيحين أم يهوداً، وربما مشركين،

(*) [illegible]

قال النبي ﷺ في تلك المعاهدة ـ كما ورد في سيرة ابن هشام ومصادر أخرى ـ : «إنّ المسلمين أمّةٌ واحدة من دون الناس»، نعم فهذا ما صرّح به الرسول الأكرم بشكل رسمي في تلك الحادثة.

أعتقد أنّ مبدأ الوحدة السياسية في الإسلام ومبدأ الحكومة الإسلامية تمثلهما الهجرة، ولم يكن قبلها ـ أي الهجرة ـ أي أرضية مناسبة لطرح هذا النوع من التفكير أو القيام بتطبيقه.

وعلى كلّ حال، فالوحدة الإسلامية ركنٌ أساس كالتوحيد، فكما أنّ النظرة التوحيدية للذات الإلهية أحد أركان الدين، كذلك الوحدة الإسلامية ركنٌ أساس بالنسبة للمسلمين، وهذه القضيّة ينبغي أن تدفع المسلمين ـ خاصّةً القادة الدينيين والسياسيين ـ للعمل على تفعيل الوحدة الإسلامية بينهم.

في الحقيقة، إنّ برنامج أهل الإفتاء والفقهاء والقادة الدينيين والزعماء السياسيين لابدّ أن يرتكز على هذا الأصل، أي عليهم أن يجعلوا هذا الشاخص نصب أعينهم بشكل دائم ومستمر؛ فلا يسمحوا بصدور فتوى من أحد تخالف ذلك، حتى لا يعطى مجال لأيّ عمل سياسي أو عسكري أو إصلاحي يقوم به القادة السياسيون ولا ينسجم وهذا الركن الركين.

وهذا تماماً ما نقوله في باب التوحيد، فأيّ عمل من أعمال المسلمين أو أيّة ممارسة عبادية أو أيّة محبة وولاء، يجب أن لا يكون مبايناً ومخالفاً لأساس الإسلام الذي هو توحيد الربّ عز وجل، فأي عمل ـ حتى أرقى الأعمال ـ إنما هو في الحقيقة نوع عداء مع الله إذا خلى من البُعد التوحيدي، وكذلك في البُعد الاجتماعي تكون مسألة وحدة الأمة أيضاً محوراً وأصلاً في نظري، وينبغي أن يكون هذا الشاخص حاكماً على كلّ النشاطات والفعاليات والممارسات، سواء منها الثقافية والعلمية، أم الكلامية والفلسفية، أم في الفقه والحديث والرجال، ولا يحقّ لنا ـ نحن المسلمين ـ وبهدف حماية قوميّة أو مذهب، ولو كان مذهب أهل البيت، أن نقوم بأيّ عمل يؤدّي إلى خدش وحدة الأمة.

أعتقد أنّ هذه المسألة كانت على درجة كبيرة من الأهمية عند علي × والأئمة الآخرين، وقد ذكرتُ في مقالةٍ لي كتبتُها إلى اللجنة المشرفة على الذكرى السنوية للإمام علي: إنّ وحدة الأمّة كانت شاخصاً أصلياً في سيرة علي؛ ولهذا كان مواظباً ـ من

هذه الناحية ـ على أن لا يصاب هذا الأصل بصدمة، على الرغم من سعيه × للمطالبة بحقّه، فعندما كان يرى أن صدمةً ما ستصيب هذا المبدأ كان يغضّ الطرف، أمّا ما نراه اليوم في خضمّ الصراعات والأخذ والرد ـ مع الأسف ـ فلم يؤخذ فيه هذا الأصل بنظر الاعتبار في الأبعاد الثقافية والفقهية والحديثية المختلفة، تماماً كما حصل على الصعيد السياسي؛ ذلك أنّ الساسة، غالباً ما لم يكونوا من أهل الدين، بل كانوا ينظرون إليه بوصفه أداة لتحقيق الأهداف، وما زلنا نرث الآثار السيئة للاختلافات المذهبية العثمانية والصوفية، والتي من أبرزها تكوينها لنمط خاص من الذهنية الشيعية والسنية، وهو ما لم يقتصر تأثيره على عامّة الناس، بل شمل العلماء أيضاً.

بعض علماء العراق وإيران كان يعيش ذهنيةً عجيبة وغريبة في هذا المجال، مما أفرز حالةً من التضادّ بلا شك، ولم يسعَ هؤلاء أبداً لإزالة هذه الذهنية؛ كي يحلّ محلها الإسلام معياراً.

ضرورة التمييز بين الأصول والفروع في مجال الأخلاق والعقائد والفقه

وبغضّ الطرف عن مسألة الوحدة الإسلامية، التي تدور حولها كلّ الملفّات التقريبية، نجد أنّ كل المسلمين يصلّون ويصومون، وعندهم فقه وكلام، وأنا ـ شخصيّاً ـ لا أقصد بذلك الأقليات التي كان إسلامها موضع شك وترديد، يعني كانت عندها عقيدة، لكنّهم ما كانوا يصلّون ولا يصومون ولا يقبلون الشرائع مثلاً، أو كانوا يغالون في عليّ أو في غيره، بل أعني أتباع المذاهب التي تعود إلى القرن الثاني الهجري تقريباً، وكان لهم فقه وكلام والتزام بالشريعة، ولا خلاف عندهم في الأصول مع غيرهم، بل كان اختلافهم في الفروع فقط، والمقصود بالفروع ليس الأحكام الفرعية فقط، بل الفروع تعني المسائل المتفرّعة من الأصول الأساسية في بُعدي: الأحكام أو العقائد؛ ففي العقائد أصولٌ وفروع، فتوحيد ذات الباري، والخلافة الإسلامية ـ بمعنى مبدأ ضرورة وجود حكومة في الإسلام ـ من الأصول الأساسية المشتركة التي لا يمكن لأحد نكرانها، أمّا في التفاصيل، كالحديث عن أنّ الله يمكن أن يُرى يوم القيامة ـ مثلاً ـ أم لا؟ فالبحث فيها بحث فرعي، أي متفرّع عن الأصل الكلي، وهو وجوب وحدة الباري تعالى، وأنه عز وجل مجرّدٌ وليس جسماً، فهذه الأسس يقبلها الجميع، لكن ـ وحسب

النصوص الخاصّة ـ بحث بعضهم مسألة إمكان رؤية الله في الآخرة، وهو ما ينبغي عدّه من المسائل الفرعية، ولا يصحّ القول: إنها لا تنسجم مع ذلك الأصل، وعليه فمن قال بها فهو مشرك!

لاحظوا النزاع الذي كان قائماً بين المعتزلة والأشاعرة، فقد اعتقد الأشاعرة أنّ صفات الباري مغايرة لذاته، مع ما عندهم من توجيهات مختلفة في ذلك، أما المعتزلة والإمامية والقائلون بحاكمية العقل في باب الاعتقادات فقد قالوا: إنّ الصفات عين الذات، وهذه أيضاً مسألة فرعية اعتقادية، لا ينبغي أن تكون وسيلةً لتكفير الآخرين، ما دام الجميع يعتقد بالمبدأ، فهل يمكن القول: إنّ الأشاعرة ـ واقعاً ـ يقولون بتعدّد الإله؟ إنهم لا يعتقدون أبداً بهذا اللازم، هل يمكن أن ننسب هذا اللازم إلى عالم عظيم الشأن ـ كالفخر الرازي ـ الأشعري المذهب، والمدافع بقوّة عن مذهب الأشاعرة؟!

وهذا تماماً ما نواجهه على صعيد الأخلاق، فالأخلاق ـ كالفقه ـ لها فروع وأصول، فأصولها الكلّيات الاخلاقية الموجودة في الكتاب والسنّة، لكنّ المسلمين تفرّقوا في الفروع إلى متصوّفة وغير متصوفة؛ فظهرت آراء ونظريات مختلفة، لكنّها جميعاً ممّا يؤول إلى فروع الدين.

ما أريد قوله هو:

أولاً: إنّ التقريب وسيلة لتكميل الركن الركين للإسلام، أي وحدة الأمّة، على موازاة وحدة الرب عز وجل، فقد طرحهما القرآن الكريم جنباً إلى جنب، قال تعالى: **﴿إِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱعْبُدُونِ﴾** (الأنبياء: ٩٢)، أي أنّ مسألة وحدة الأمّة مرتبطة بمسألة وحدة الرب ارتباطاً وثيقاً، وكأنّ الأمة إذا اختلفت فسوف لا يقبلها الله، بوصفها أمّة هو ربّها.

ثانياً: تشترك المذاهب الإسلامية في الأصول، وهذه حقيقة قائمة، والأصول عبارة عن الأركان التي يكوّن الإيمان والاعتقاد بها ملاك الإسلام، بحيث لا يكون من أنكرها أو بعضها مسلماً، فمثلاً، اختلف الشيعة والسنّة حول مصداق الخليفة، لكنّهم لم يختلفوا في أنّ الإسلام احتوى حكومةً وخلافة، وأنّ فيه سياسة، والرسول الأكرم الذي كان نبياً كان هو الزعيم السياسي للمسلمين أيضاً، إذاً، فاختلافهم كان في مصداق الخلافة، وهذا يعني أن أصل الخلافة والسياسة مفروغ منه.

إنّني لا أوافق على ما ينسب إلى بعض فرق الخوارج من إنكارهم لهذا الأصل؛ لأن منشأ الاختلافات ـ عموماً ـ كان إما بسبب ظواهر النصوص أو البحوث العقلية، وهي التي لا ينبغي لأحد أن يعتبرها ملاكاً للكفر والإيمان، فليس صواباً أن يعتبر المسلمون ـ مع الأسف ـ مثل هذه المسألة ذات الصفة الفرعية ملاكاً للكفر والإيمان. واللطيف في الأمر أنّ هذه المباحث لم يتّهم المسلمون ـ في بدء ظهورها ـ بعضهم الآخر بالكفر نتيجتها.

تكبير الفروع وتأثيره على ظاهرة التكفير

إذن، يجبُ على المسلمين أن يُعطي بعضهم الحقّ للبعض الآخر في أمثال هذه المسائل الفرعية المشتملة على استنتاجات مختلفة، وإذا فُتح باب التكفير فلن يسلَم منه أحد، إذ توجد هناك ذريعة لتكفيره.

قليلون جدّاً أولئك الذين لا يقولون بعدم لقاء المؤمن ربَّه في الآخرة، بل كان هذا ـ ولا زال ـ من أسمى آمال المسلم، ونلحظ في آثار بعض الشعراء أنّ كلّ رغباتهم كانت منحصرةً في أن يروا وجه الله، وهو أمرٌ له أساسه في العرفان وفي الحديث الشريف أيضاً، وكذلك في الأدعية، إنّ مبدأ رؤية الله ـ في نظري ـ مُسلَّم، أمّا كيف يمكن أن يُرى؟ فهذه مسألةٌ فيها بحث.

للفخر الرازي بحثٌ فلسفي دقيق في موضوع رؤية الله، ذكره في ذيل آية ترتبط بموضوع الرؤية، حيث يُرجع الرؤية ـ بالنتيجة ـ إلى الرؤية القلبية التي قال عنها عليّ × عندما سُئِل؛ هل رأيت ربّك يا أمير المؤمنين؟: كيف أعبد ربّاً لم أره، قالو: وكيف ذلك يا أمير المؤمنين؟ قال: لم ترهُ العيون بمشاهد الأبصار، ولكن رأته القلوب بحقائق الإيمان.

وعليه، علينا أن نُقلّل من حساسية هذه الأبحاث، ونقول: إنّ هذه الأمور ليست معياراً للكفر والإيمان، وعلينا أن لا نجعل لوازمها ـ أيضاً ـ على فرض وجود لوازم لها، ممّا يعود بالويل على القائلين بها؛ لأنّ هذا الباب إذا فُتح فسيقولون هم أيضاً: عندما تقولون أنتم بعصمة الإمام ـ مثلاً ـ وتقولون: إنّ الإمام تُلقى له أشياء، فأنتم ـ إذاً ـ تقولون باستمرار الوحي بعد النبي الأكرم؛ لأنّ هذا يعني أنّه يتلقّى ـ بهذا الشكل ـ هذه المسائل من الله.

أعتقد أنّه ليس هناك مرض أو غرض في هذه الآراء، كلّ ما في الأمر أنّنا نفهم

بهذه الطريقة وهم لهم فهمهم المختلف؛ فيجب إذاً أن ينظر بعضُنا إلى بعض نظرة تسامح، وأن يلتمس له العذر، وأن يُعطي بعضُنا الحقّ للبعض الآخر حتّى يتمكّن من طرح وجهة نظره، وأن لا نكفِّر الغير ولا نُفسِّقه دون سبب، وأن لا نُحمِّل الآخرين لوازم أقوالهم.

إنّ المنشأ الأصلي للاختلافات هو ظواهر النصوص، ولا يمكن القول: يجبُ أن لا يُبحث خارج ظواهر النصوص؛ لأنّنا سنُحدد ـ في هذه الحالة ـ دائرة الفقه والعرفان والكلام فيها، فليس هناك من يعتقد ذلك فالكلّ يقبل الاجتهاد، وهو ظاهرة قائمة بالفعل، وما دام كذلك فالاختلاف سيبقى قائماً أيضاً؛ فعندما نجد رأياً في قضيةٍ يختلف ولوازمه مع تلك الأصول ينبغي علينا توجيهه.

هل الإمامة من أصول الدين؟

إنّ الأصول هي تلك الكُلّيات الموجودة في الكتاب والسُنّة، والتي كانت على عهد الرسول الأكرم ، وقبلها جميع المسلمين من بعده، وعمِلُوا على أساسها، واستُشهدوا في سبيلها.

أمّا الفروع، فهي تلك المسائل التي تُرجع ـ عند اختلاف الرأي فيها ـ إلى هذه الأصول، وقد لا يتحمَّل الشيعة إذا ما قلتُ الآن: إنّ مسألة الخلافة كانت أيضاً من هذا القبيل، يعني كان في الأمر نوعٌ من الإبهام، وقد بحثتُ هذه المسألة وكتبتُ فيها كثيراً، وقد بيَّنتُ رأيي حول هذا الأمر في مقال، حمل عنوان: (الإمام عليّ والوحدة الإسلامية) حيث رأيت أنَّ مسألة النصّ على ولاية عليّ × قد نُسيت أيّام خلافة الخلفاء، وقد أحياها عليّ أيّام خلافته، لا بوصفها حقّه الشخصي، بل باعتبارها حقيقة إسلامية ثابتة، فعلى هذا لا يمكننا أن نخطّئ الآخرين، أو نعتقد بأنّهم أعداء.

وقد تنبّه لهذا الأمر كثير من المسلمين بعد النبيّ، وحازت هذه المسألة عندهم على شيء من الأهميّة بالتدريج، فطرحها عليّ × ؛ فقبلها بعضهم رُويداً رُويداً، فيما رفضها آخرون.

إذن، تبدّلت المسألة اجتهاديةً فرعية، وأعتقد أنّ القائلين اليوم بعدم وجود سياسة ولا حاكمية في الإسلام انحرفوا عن الإسلام أكثر من انحراف أولئك القائلين ـ مثلاً ـ إنّ عليّاً لم يكن هو الخليفة بلا فصل؛ ذلك أنّ هذه المسألة مسألة فرعية بالنسبة لتلك،

فالدين عند هؤلاء منفصل عن السياسة من رأس، وهو أمرٌ أكثر خطورة، لذا كان انحرافهم أكبر.

بل يُمكننا القول: إنّ هؤلاء قد أنكروا أمراً ضرورياً، لكن لا يمكن القول في حقّ منكري خلافة علي بلا فصل: إنّهم أنكروا ضرورةً إسلامية، بل كان ما أنكروه ضرورة من ضروريات المذهب الشيعي.

بناءً على ما تفضّلتم به، هل يمكن أن يكون هذا التعبير صحيحاً إذا استخدمنا اللغة الفقهية، حيث نقول: وجوب حفظ وحدة المسلمين من الأدلّة الحاكمة على جميع الأدلّة الفقهيّة والكلامية، فعند التعارض ينبغي غضُّ الطرف عن تلك النظرية ـ أي نظرية ـ التي لا تتناسب مع الوحدة؛ وذلك لأصالة الوحدة وأهميّتها، أي لو أنّ فتوى فقيهٍ أو رؤية متكلّم أدّت إلى إظهار عقيدةٍ تخدش وحدة المسلمين؛ فهنا لابدّ من تغيير هذا الاعتقاد، ليس على أساس المماشاة والمداراة، بل على أساس ضرورة تغيّر هذا الحكم حقيقةً؟ فهناك إحساس اليوم بأن هذا الأمر ينطلق من تقيّة مداراتية، نظراً لكوننا أقليّة، فنسعى كي نحول دون إثارة أكثرية المسلمين في أيّام الحجّ ـ مثلاً ـ ضدّنا، فنتمسّك بالتقيّة المداراتية، وفي هذه الحالة تكون التقيّة حكماً ثانوياً، فهل هذا الحكم أوّلي أم ثانوي؟

إنّ هذا الحكم حكمُ الله حقيقةً، وليس مراعاةً للمصالح والضرورات، وهذا القبيل من البحوث ليس جزءاً من تلك المبادئ الأوّلية، بل من المسائل الفرعيّة، أي هو داخل تحت نطاق الاجتهاد. فالحديث عن أصولٍ وفروعٍ في غير الأحكام الفقهيّة أيضاً؛ استفدتُه من كتابات المرحوم الشيخ كاشف الغطاء في جوابه لأحد علماء النجف، فقد كانت مجلّة رسالة الإسلام تؤكّد في أعدادها الأولى ـ التي كانت تهتمّ بمسألة التقريب بين المذاهب ـ على أنّ المسلمين لا توجد بينهم اختلافات في الأصول، فكتب المرحوم آية الله الشيخ عبد الحسين الرشتي رسالةً إلى دار التقريب، نُشِرت في مجلّة رسالة الإسلام، يقول فيها: لماذا تقولون دائماً: إنّه لا توجد عندنا اختلافات في الأصول؟ كيف لا يوجد عندنا اختلاف والأشاعرة تقول: إنّ الله لا يُرى في الآخرة، ونحن نقول: إنّ الله يُرى؟ هؤلاء يقولون: إنّ الصفات زائدة على الذات، ونحن نقول: إنّها عين الذات، وهكذا، فهذه

كلّها أصول اعتقادية، إذاً كيف يمكن القول: إنّنا مشتركون في الأصول؟

هنا أجابه المرحوم كاشف الغطاء، معتمداً على تقسيم المسائل العقائدية إلى أصلية وفرعية، قائلاً: نحن لا اختلاف بيننا في مسألة تنزيه الباري، هذا أصل، وما عداهُ يكون من الفروع.

لقد قال الأشعري أيضاً: أنا لم أكفّر أحداً من أهل القبلة.

نعم، لقد حاول الإمام الأشعري:

أولاً: التخفيف من نزاع المعتزلة وأهل السُنّة إلى الحدّ الأدنى، فأدخل في أفكار أهل الحديث بعضاً من الأفكار العقلية، والسلفية تقول عنه الآن: إنّه أبدع بدعةً بفسحه المجال للعقل في العقائد إلى حدّ ما.

ثانياً إنّ الرجل طرح المذاهب كما هي عليه، فقد اشتغل قبل وفاته عام ٣٢٣ هـ بتدوين كتابه (مقالات الإسلاميّين)، وهذا التاريخ جاء بعد مرور فترة على الغيبة الكبرى ـ تقريباً ـ وقد وصف الشيعة في كتابه المذكور على الصورة التي هم عليها الآن.

طبعاً لابدّ من القول أيضاً: إنّ بعض الشيعة يعتقدون بأنّ الإمام المهدي لم يولد بعد، ومنه يتّضح أنّ تصوّر الإمامية هذا كان موجوداً، وهكذا شكّ بعضٌ آخر؛ فالرجلُ ـ إذاً ـ طرح العقائد دون زيادة أو نقيصة.

لقد قال في آخر كتابه: لماذا هذا النزاع والقتال؟ ولماذا تكفير بعضكم لبعض؟ لقد ذكرتُ كلّ هذا، فقد أشرتُ إلى مذهب الحقّ وأشرتُ إلى سائر المذاهب الأخرى، ولكنّي لم أُكفّر أحداً منها أبداً.

إذن، هذه طرق ينبغي علينا طيّها، وفي أوساط علماء الشيعة يوجد أمثال هؤلاء الأشخاص، كالشيخ الطوسي والشيخ الطبرسي، من الذين كانوا يتّسمون بسِعة الأُفق، وفي زماننا كان على رأس دار التقريب والأزهر المرحوم الشيخ عبد المجيد سليم، الذي نُقل عنه قوله: إنّ حادثة كربلاء وصمةُ عارٍ في جبين الإسلام، وليتها ما حصلت! وكذلك قوله: لو لم يتسلّط صلاح الدين الأيّوبي على مصر لكنّا اليوم كُلّنا شيعة، ولو لم يتسلّط الصفويّون على إيران لكانت إيران كلّها سُنّة، لقد عبَّر هذا الكلام عن سِعة أفقِه.

معنى ولاية أهل البيت ^ ، ونجاة أكثر المسلمين بمحبّتهم

❁ أحد الموضوعات التي ولّدت الاختلاف ـ بشكل مميّز ـ كان موضوع الولاية، فكيف ينبغي أن نفهم الولاية لنقبلها؟ ونفهم على أساس ذلك كيف حُرِم الآخرون ـ لا خارج دائرة الدين ـ من فيضها؟ وما هو المقدار ـ حقّاً ـ من الولاية الذي يُعدُّ جزءاً من الأصول، بحيث يؤدّي إنكاره إلى الخروج عن الدين؟ وكم هو المقدار منها الذي يُعدُّ من الفروع الخلافية؟

❁ لقد كانوا يُعلّموننا في السابق أنّ أصول الدين خمسة، لكن ثلاثة منها ـ في الحقيقة ـ أصولٌ للدين، والإثنان الآخران من أصول المذهب، وقد ميّز الشيعة ومحقّقوهم بين هذه القسمين، فأصول الدين الثلاثة هي: التوحيد والنبوّة والمعاد، وقد اتّفق عليها المسلمون جميعاً، أمّا العدل والولاية، فهما أساس تمييز الشيعة عن غيرهم.

طبعاً، المعتزلة قبلوا العدل أيضاً مع أنّهم سُنّة، وعُبّر عن جميع هؤلاء بالعدلية، فالعدل ـ من حيث المبدأ ـ بالمعنى الذي ذكره القرآن ليس مورد إنكار أيّ من المسلمين، فلا يوجد ـ واقعاً ـ من يقول: إنّ الله ظالم، فهل يمكنك أن تجد مسلماً واحداً في كل الدُّنيا يقول: إنّ الله ظالم؟ لا، والحقيقة إنّ البحث يتركّز على تحديد أنواع العمل التي تعدّ ظلماً، وتلك التي تعدّ عدلاً؟ فإذا كان الله الخالق قد أوجدنا كفّاراً ثمّ يُجازينا بعد ذلك، فهل يُعدُّ هذا ظلماً؟

أمّا بالنسبة للإمامة، فلم يقل أحدٌ من أئمّتنا: إنّ من لا يعتقد بإمامتنا خارجٌ من الدين، إنّ ٨٠٪ من الروايات حول عقيدة الولاية ـ وقد جُمعت في مقدّمة كتاب (جامع أحاديث الشيعة) ـ ترتبط بمسألة محبّة أهل البيت، وهذا ما جاء ـ في الحقيقة ـ في مقابل بني أميّة وبعض الخوارج، الذين كانوا يناصبون العداء لأهل البيت بشكل جدّي، فتلك الروايات كان مفادُها أنَّ من أحبّنا كان من الناجين.

وطبعاً، بعض هذه الروايات ناظر إلى الولاية بالمعنى الشيعي الخاصّ؛ لكن إذا حكّمت تلك الأكثرية منها ستكون النتيجة أنّ كلّ مَن أحبَّ أهل البيت فهو من أهل النجاة؛ وعلى هذا الأساس فإنَّ نسبة ٩٠٪ من أهل السُنّة، وحتى هؤلاء السلفية أيضاً، يمكن أن تشملهم هذه الروايات.

السلفية ـ مثلاً ـ ملتزمون بأن يقولوا ـ في ذكر النبيّ ـ : صلّى الله على سيّدنا محمّدٍ

وآلِه وصحبه، وقد التزموا بهذا النوع من الصلوات أكثر من غيرهم من أهل السُنّة. فهم ـ إذاً ـ لا يُعادون أهل البيت، نعم هم ينكرون بعض عقائدنا في حقّ أهل البيت، لكن إذا أنكر شخصٌ هذه العقائد فهل يكون كافراً؟!

الولاية إذاً ـ بهذا المعنى ـ فرعٌ اعتقادي استُنبط من أصلٍ عام، والأصل العام هو أنّ في الإسلام سياسة، والرسول الأكرم كان زعيم المسلمين أيضاً، وهذا المقام ينبغي أن يبقى محفوظاً من بعده، لكن من هو الشخص الذي ينبغي أن يتصدّى لهذا المقام؟ هذا بحث فرعي، ومعنى كونه فرعيّاً أنَّ إسلام المُسلِم لا يدور مداره. نعم، يجبُ الاعتقاد به في حقّ مَن ثبتت صحّته عنده، كما أنَّ إنكاره يوجبُ الانحراف.

نظريات في أولويات الولاية

النقطة الأخرى هنا، وجود تصويرات مختلفة لمسألة الولاية، لقد كان آية الله البروجردي يُصرّ على أن نتّخذ من حديث الثقلين معياراً، لا الأحاديث المرتبطة بالخلافة، لقد كان عندنا اختلاف مع أهل السُنّة حول مسألة الخلافة، أمّا الآن فقد ذهبت الخلافة التي نختلف عليها، فينبغي أن يُطرح اليوم ذلك البُعد من الولاية، الذي له تأثير في واقعنا الحالي، وهو الحجّية، يعني بحسب تعبيره: مرجعية أهل البيت العلمية؛ وقد كتب في مقدّمة جامع الأحاديث باباً حمل عنوان: باب الحجّة في الاختلاف الفقهي.

لقد كان يؤكّد دائماً على مسألة المرجعية الفقهيّة لأهل البيت، في حين كان الإمام الخميني في زماننا يقول دائماً: لقد حُرِمنا من المعارف الواقعية عندما فقدنا الأئمّة وفقدنا زعامتهم. دون أن يتحدّث ـ حتّى مرّةً واحدة ـ حول الفقه والمرجعية الفقهيّة للأئمّة، لقد كان يعتقد أنّ المعارف الحقيقيّة موجودة عند أهل البيت؛ إذاً، فهاتان نظرتان مختلفان:

إحدهما: تؤكّد على الأحكام التي حُرم المسلمون منها.

والأخرى: تؤكّد دائماً على الحقائق العرفانية، التي حُرم المسلمون منها.

وهناك نظرة ثالثة للمتصوّفة والعُرفاء، الذين يعتقدون أنّ هناك علاقة ولائية بين الناس والنبيّ، فالنبيّ وليّ الأولياء، وله بُعدٌ آخر غير بُعد الحكومة ونشر الأحكام، ألا وهو بُعد الولاية الباطنية، التي انتقلت عن طريق عليّ وأهل البيت.

والغريب في الأمر أنّ هناك صنفاً من الناس يبكي على مسألة الخلافة وغصبها، لكنّه لا يبكي على تلك الأحكام أو المعارف أو العلاقة الولائية التي حُرِمَ الناسُ منها !!

على كلّ حالٍ، إذاً هناك رؤى ونظرات ثلاث، ولم يعتبر أيٌّ واحدٍ من هذه الرؤى الثلاث بحث الخلافة مهمّاً.

موقف الإمام الخميني من التنازع حول قضية الخلافة

يقول الإمام الخميني: دعوا بحث خلافة أمير المؤمنين جانباً، فهو بحث قد انقضى زمانه.

لقد تأثّر الإمام الخميني في هذا البُعد بالسيّد البروجردي، فقد كان الإمام في بادئ الأمر شديد الحساسيّة تجاه مسألة الخلافة، لكن وبعد أن طرح السيّد البروجردي آراءه في هذا المجال قبلها الإمام الخميني، وإلاّ فالإمام الخميني من الأشخاص الذين أقدموا على طباعة المجلّدات التي لم تُطبع من كتاب العبقات في الخلافة.

من هنا يمكن تصنيف أتباع نظرية الإمامة إلى اتجاهات أربعة:

الاتجاه الأوّل: ويتزعّمه السيّد البروجردي؛ حيث يرى أنّهم × باب الأحكام، ويجبُ أن نجعلهم الأصل فيه والمرجع للأمّة.

الاتجاه الثاني: ويتزعّمه الإمام الخميني؛ حيث يؤكّد على البُعد المعرفي لجعله الأساس، بحيث يكونون المرجع على صعيده.

الاتجاه الثالث: اتجاه عامّة الناس وقرّاء التعزية والمنبريّين؛ حيث يرفعون لواء غصب الخلافة ويبكون عليه.

الاتجاه الرابع: ويتزعّمه العرفاء والمتصوّفة؛ حيث يعتمدون كثيراً على العلاقة الولائية التي ينبغي أن تقام مع النبيّ أو وليّ الأولياء، وعليّ هو باب هذه الولاية.

وقد استقصيتُ جميع فرق الصوفيّة ـ شيعةً وسنّة ـ فوجدتهم ينهون سلسلة ولايتهم إلى عليّ، ما عدا فرقة النقشبنديّة التي تنهي سلسلتها إلى الإمام الصادق، وتعتقد أنّه × أخذ ولايته من جدّ أُمّه القاسم بن محمّد، وهو أخذها بدوره من أبيه محمّد، وهو أخذها من سلمان، وسلمان من أبي بكر، وأخذها هو من النبيّ.

وتعتقد الصوفيّة أنّ قول النبيّ: «مَن كنت مولاه فهذا عليٌّ مولاه» ناظرٌ إلى الولاية

بهذا المعنى، وقد تعرَّفتُ قبل ثلاثين عاماً ـ في سفري الأول إلى مصر ـ على أحد مشايخ الصوفية هناك، وهو الدكتور أبو البقاء التفتازاني، وكان أستاذاً جامعيّاً في الفلسفة والعرفان، ومن شيوخ الطريقة، وصاحب أخلاق عالية، وصاحب آثار في الفلسفة، وقد قال في مقابلةٍ له مع السيّد الرضوي أوردها في كتابه (مع رجال الفكر والأدب في القاهرة): إنَّ ما قاله النبيّ: «أنا مدينة العلم وعليّ بابُها» إشارة إلى هذا العلم الولائي الذي هو عندنا نحن أهل الطريقة، فهذا العلم منحصر ـ حسب رأينا ـ عند عليّ وأهل بيته، وإذا لم يتّصل حبلُ الولاية هذا بعليّ فليس مقبولاً.

إنّ هذا الحبل الولائي مهمّ جداً في مصر، وهم يجدّدون بيعتهم في كلّ سنة مع شيخهم، وقد رأيتُ في مصر في مراسم الاحتفال بمولد الرسول الأكرم ' اجتماع مريدي الشيخ أبي العزائم داخل خيمة على شكل سلسلة، وقد وضعوا أيديهم في أيدي بعضهم، وانتهت هذه السلسلة إلى الشيخ، وبهذه الكيفيّة يجدّدون البيعة معه، وهذه البيعة ـ حسب عقيدتهم ـ بسلسلة السند هذه، هي بيعة مع عليّ × ، وعن طريقه بيعة مع الرسول الأكرم '

ويحلّق الشيخ العطّار النيسابوري ـ لدى بحثه حول المولى ـ في هذا البُعد من الولاية، وهكذا الحال بالنسبة لمولانا الرومي في كتابه (المثنوي) فهو يقول: إنّ هذه الخلافة التي تتنازعون من أجلها ليست مهمّةً، وإنّما المهمّ والأسمى هو المقام المعنوي والارتباط الروحي.

لقد كان العطّار يقول: إنَّ عليّاً كان قد طردَ هذه الخلافة، فهو القائل لابن عبّاس: إنّ هذه النعل البالية خيرُ عندي من خلافتكم، إلاّ أن أقيم حقّاً أو أدفع باطلاً.

والذي استوحيتُه من آية الله البروجردي أنّه ما كان يُعير هذه القضيّة أهميّةً قط، لقد قال العلاّمة المرحوم السمناني في مقالٍ له في مجلّة رسالة الإسلام: إنَّ مسألة الإمامة والخلافة مسألتان مستقلّتان، فالخلفاء كانوا يعتقدون بإمامة علي × ، وكان هو × قد قبِل خلافتهم أيضاً، وكان يقول: احكموا أنتم، وأنا عليٌّ حلُّ المشاكل، وقد قبلوا ذلك أيضاً، خصوصاً الخليفة الثاني الذي قبل هذه المعادلة بجد.

فهذه طرق يمكننا أن نسير فيها وأن نتَّبعها.

من الطبيعي أن يُطرد كلّ من يقول بذلك من جانب البعض، لكنّ هذه الآراء والحقائق والمباحثات كانت ـ ولا تزال ـ موجودةً بين الأعاظم، وقد بحثتُ هذه المسألة في

كتابي (نداء الوحدة)، الذي يضمّ مجموعة خُطبي في صلاة الجمعة بمدينة طهران.

المتطرّفون الجدد وعلاقة أفكارهم بمواجهة خط الإمام الخميني

❁ إنّ القراءة المتطرّفة للولاية قد راجت مرّةً أخرى في الوقت الحاضر، كما كانت عليه أيّام الفترة الصفوية، والتي يُعرف فيها بالتشيّع فيها بالتشيّع المتطرّف، وهذا الأمر ستحصل له عواقب غير حميدة في المستقبل، ما هو رأي سماحتكم في ذلك؟

❁ إنّ هذه السلوكيات المتطرّفة لها ردودُ فعل سلبية في المجتمع، وأنا لا أطرح ـ عادةً ـ مثل هذه المطالب في مُقابلاتي أو في كتاباتي؛ وذلك لأنّ هناك من يقف منها موقفاً مضاداً ومعاكساً، فليس لمثل هذه الطروحات فائدة عملية تُرتجى، بل ربّما عادت بالضرر على صاحبها وعلى المجتمع.

لكن أحتمل أنّ هذا الطرح المتطرّف ـ أساساً ـ يهدف إلى مواجهة الثورة، لقد طرح الإمام الخميني مسألة الوحدة الإسلامية، وهؤلاء لعلّهم يقصدون تحت هذا الغطاء ـ شئت أم أبيت ـ إثارة ما لا ينسجم مع خطّ الإمام الخميني.

❁ لقد كان هناك شعورٌ في السابق بوجود حدود واضحة بين الولائيين الذين لا علاقة بينهم وبين الثورة، وبين الولائيّين الذين تربطهم بالثورة علاقة، أمّا الآن فهناك شعورٌ بأنّ تلك الحدود قد تلاشت، وأنّ الذين كانوا ولائيّين بالأمس أصبحوا اليوم ثوريين.

❁ هذا صحيح، فالخطر اليوم يكمن في هؤلاء الذين استلموا زمام بعض الأعمال الثورية، ولم يتنازلوا عن أفكارهم تلك. وقد رأيت في مكّة إحدى الشخصيّات القُميّة البارزة التي تتواجد في كلّ سنة في بعثة الحجّ، يقول: أنا غير مستعدّ للصلاة مع هؤلاء ـ أي أهل السنّة ـ وإذا أجبرت على الصلاة فسأعيدها، وهذا ما يُخالف صريح فتوى الإمام الخميني وآخرين!

العلماء الشيعة والموقف من الخلافة العثمانية

❁ بعض الشخصيات الكبيرة أسّسوا جديداً مركز الغدير؟

❁ نعم، سمعت، ولكن لا علم لي بالمؤسّسين، وقيل: إنّ بعضهم ينسب نفسه إلى

آية الله البروجردي، والحال أنّ آية الله البروجردي ما كان يفكّر بهذه الطريقة، حتّى أنّه أظهر ـ ذات مرّة ـ أسَفَه لزوال الخلافة العثمانية، وقال: إنّ هذه الخلافة ـ على كلّ حال ـ كانت الركن الركين والرصيد السياسي الضخم للإسلام.

نعم، إنّ الإنجليز أطاحوا بالدولة العثمانية وزرعوا إسرائيل مكانها، وواضحٌ أنّ الخلافة العثمانية لو كانت موجودةً لما سمحت بتأسيس إسرائيل، لقد زرع الإنجليز الخلاف والتفرقة بين العرب، فجعلوهم يفكّرون بالقومية العربية، وقلّلوا من أصالتهم الإسلامية، فكان آية الله البروجردي غير مرتاح من هذا الوضع أبداً، كذلك من زوال الخلافة العثمانية، مع كلّ العيوب التي كانت فيها.

وممّا يُستفاد من بعض الكتابات، أنّ المرحوم آية الله السيّد محمّد كاظم اليزدي ـ صاحب العروة ـ كانت عنده هذه النظرة أيضاً.

❖ لقد سعى السيّد جمال الدين كثيراً للإبقاء على الامبراطورية العثمانية أيضاً.

❖ نعم، لقد ألقى في أواخر أيّامه رحل الإقامة في اسطنبول، ووسّع من الدعوة للوحدة الإسلامية، وكان في حماية الخليفة العثماني قطعاً، وحتّى تلميذه وصديقه الشيخ محمد عبده سعى كثيراً في هذا السبيل أيضاً.

وقد جاء في كتاب تاريخي لمحمّد عبده المكوّن من ثلاثة أجزاء، أنّه لمّا كان مُبعداً مدّةً من الزمن في لبنان، قرأ كثيراً عن الطوائف الموجودة فيه، حيث كانت تلك المنطقة في ذلك الوقت تحت نفوذ الخلافة العثمانية، ولم يأتِ الفرنسيّون إليها بَعدُ، ومن هناك كتب رسالةً إلى مقرّ الخلافة شرح فيها أوضاع الناس آنذاك، يقول: توجد هنا فرق وطوائف للمسيحيّين، الذين يرتبط كلّ فريق منهم قلبياً بمكان، وأكثرهم مرتبط قلبيّاً بفرنسا، وهذه الطوائف لم يكن من رأيها الدفاع عن الخلافة.

أمّا السنّة، فهم ـ وحسب عقيدتهم ـ يدافعون عن الخلافة، ويعتبرونكم أنتم خليفة المسلمين.

وأمّا الشيعة، فمع كونهم ـ أساساً وطبقاً لمذهبهم ـ لا يعترفون بالخلافة، لكن نظراً لعداوتهم الشديدة للكفّار، وبما أنّكم واقفون بوجه الكفّار، فإنهم سيكونون جزءاً من حُماة الخلافة إذا راعيتم عواطفهم.

وكذلك كان المرحوم الميرزا الشيرازي الكبير يقابل الخلافة العثمانية باحترام كبير، ويقول المرحوم الآخوند محمد كاظم الخراساني أيضاً في برقية بعث بها إلى السلطان عبد الحميد: أنت خليفتُنا، فيما لم يستعمل علماؤنا هذا التعبير حتى لملوك إيران.

والإنصاف أن العثمانيين كانوا ـ بالنسبة للملوك الصفويين ـ يراعون الظواهر أكثر، فلو نظرت إلى (عالي قابو) في إصفهان تجد هناك صور النساء والفتيات والراقصات وشاربي الخمرة بكثرة، فيما توجد في قصور العثمانيين المسمات بـ (توربكابي) في اسطنبول نقوش الآيات القرآنية مكتوبةً في كلّ مكانٍ من قصورهم.

على أيّ حال، إنّ التطرّف الموجود حالياً لا ينسجم مع سلوك العلماء السالفين؛ من هنا، ينبغي على الطلاّب الشباب أن يقولوا للسادة الذين ينشرون مثل هذه الأفكار المتطرّفة: يجب أن يكون لنا دورٌ في دنيا الإسلام، ويجب أن نكون مؤثّرين في مصالح المسلمين وفي درء المفاسد عنهم، وهؤلاء يجب علينا مراعاة مشاعرهم.

ومن حسن الحظّ أن أصبحت مسألة التشيّع مطروحةً في كلّ مكان بعد انتصار الثورة، خاصّة عند الأوروبيين الذين انتبهوا ـ بشكل ملحوظ ـ إلى التشيّع فدرسوه وطالعوه، إنّهم يريدون معرفة ماذا يملك التشيّع حتى استطاع أن يشكّل حكومةً في هذه الفترة الزمنية؟!

إنّ ملايين المسلمين تشيّعوا بعد انتصار الثورة، فعلينا أن لا نقع في خطأ، فنثير هؤلاء الذين رغبوا في التشيّع واتّبعوه بأن نطلب منهم أن يذكروا الخلفاء بسوءٍ، إذ لو قُمنا بذلك سيتراجعون؛ فالصوفية ـ مثلاً ـ ومع أنّهم يقولون: إنّ الولاية الباطنية يجب أن تنشأ من علي ×، نراهم يحترمون شخصيّاتهم المذهبية كثيراً، ولا يرون اختلافاً بين الأمرين، أي احترام الصحابة ومحبّة أهل البيت، ويعتقدون أنّ أهل البيت والصحابة كانوا في خطٍّ واحدٍ، ويزعجهم كثيراً ما يحاوله بعض الناس من إيجاد الفرقة بينهما.

كيف نقرأ مستقبل مشروع التقريب؟!

مع انبعاث الآمال مجدّداً في القلوب، واشتداد رغبة المسلمين في عزّتهم ورفعتهم، وعود الإسلام إلى الواجهة؛ ليكون فكراً ودستوراً في حياة المسلمين، وبروز القناعة والميل التامّين في اتّحاد المسلمين ووحدتهم، لكنّنا نرى ـ في الواقع ـ أنّه كلّما

كثرت الرغبات الدينية الجافّة المتشدّدة ـ في أيّ مكانٍ ـ كثرت في المقابل الرغبة في التحلّل والميوعة، على هذا الأساس هل ترون للتقريب مستقبلاً يُبشّر بالخير؟ وهل ستحيا الآمال في التقريب مع وجود هذه النزعات المتشدّدة؟

إذا أعطينا زمام الأمور بيد عواطفنا ـ سواء كانت عواطف سلفية وسنّية متطرّفة كالتي وجدت جذورها في السعودية، أم هذه العواطف الشيعيّة الخاصّة التي وصلت إلى أوجها في قمّ وأماكن أخرى ـ سيُقضى في المستقبل ليس فقط على التقريب والوحدة، بل سيحصل هناك خصام وتنافر وحروب، يعني بشكل أدقّ الحالة نفس ما عليه الوضع في أفغانستان حالياً، فهؤلاء يقولون: لقد شكّلنا حكومةً إسلامية خالصة، ومخالفونا يقاوموننا إذاً نحن نقاتلهم ونقتلهم بالحقّ!

وفي رأيي، إنّ أتباع المذاهب الإسلامية يجب عليهم أن يعوا هذه الحقيقة، وهي أنّ المذهب ليس عين الدين، فالدين هو الأصول الكلّية التي كانت في زمان الرسول الأكرم واستمرّت بعد مدّة من الزمان أيضاً على المنوال عينه، وما عدا ذلك فهو اختلافات وُجدت ـ بعد ذلك ـ في هذه الأبعاد الثلاثة أو الأربعة.

فالمذهب يعني طريقاً وسبيلاً إلى الإسلام، لكنّنا ـ مع الأسف ـ نرى أنّ أتباع المذاهب وزعماءَهم عندما يتّبعون مذهباً معيّناً ـ بناءً على اجتهاداتهم ـ يقولون: إنّ هذا المذهب هو عين ذاك الدين، إنّ هذا قولٌ لم يقله النبيّ، فكيف تقولون أنتم عن استنباطاتكم: إنّها عينُ دين النبيّ؟!

إنّ التعصّب ينشأ من هنا؛ وذلك عندما يتمّ الخلط بين المذاهب وبين الدين، فيعتبر المذهب عين الدين، وكأن معتقداتنا هذه وبنفس تفاصيلها كان النبيّ يقول بها، وذكرها القرآن أيضاً!

والحقيقة أنّ القرآن والسنّة قد وردت فيهما كُليّات، وبمرور الزمان وكلّما جاء شخص وأعمل تفكيره، طرح مسائل جديدة باجتهاده واستنباطه من بعض نصوص الكتاب والسُنّة، ثمّ توسّعت هذه المسائل بعد ذلك شيئاً فشيئاً حتّى وصلت إلى ما هي عليه اليوم.

إذا قبلنا أنّ المذهب سبيلٌ للوصول إلى الدين لا عينه، فسيقلّل ذلك بشكل كبير من العصبيّات والعواطف غير الصحيحة، وسيكتسب الإنسان روحيةً عقلانية وسيقول:

نحن في هذه المسألة الفرعية نفهم هكذا ـ خصوصاً في الأحكام ـ والآخرون يفهمونها بشكل آخر، ويُحتمل أن يكون الحقّ معهم، أو لا أقلّ إذا كان الحقّ معنا بنسبة ٥٠٪ فسيكون الحقّ معهم أيضاً بنسبة ٥٠٪ أو أقلّ.

أنتم ترون أنّ اختلاف مجتهدي الشيعة في مسألةٍ ما، غالباً ما يكون أحد هذه الآراء مطابقاً لرأي أحد المذاهب الأخرى، خصوصاً في المسائل الفرعية، وهذا دليل على أنّ آراء الآخرين ليست باطلةً ١٠٠٪.

وحول مستقبل الإسلام والتقريب الإسلامي، لقد تصوّرت سابقاً أنّ التسنّن، بمعنى المذاهب الأربعة، في طريقه إلى الزوال، وشاهدُه ما نراه الآن في مصر مثلاً، فهم لا يقولون: فلان مالكي وذاك شافعي، بل الكلّ يقول: نحن مسلمون، والمفتي هناك يطالع آراء المذاهب كلّها، حتّى الشيعة، ويفتي على ضوء أيّها يوافق المصلحة والمنطق، وأيّها أقوى دليلاً.

إنّ التعصّبات الخاصّة الموجودة في أوساط الشيعة، ومثلها التعصّبات الموجودة بين السُنّة الإيرانيّين، والتي منها عدم الوئام بين الشافعية والأحناف، وعدم تحمّل علمائهم بعضهم لبعض، كلّها ظواهر في طريقها إلى الزوال تدريجيّاً في مصر، وفي غيرها من بلاد الإسلام.

هذه الوضعية لها حسناتها ولها سيّئاتها، فحُسنها هو أنّنا نحن الشيعة يُحسب لنا حساب، فقد عرف أنّ المذاهب ليست أربعة فقط، وأنّ الأبحاث الخلافية ليست وحياً منزلاً، بل كلّها من قبيل الاجتهادات، وأنّ التعصّبات ستقلُّ بمرور الأيّام، هذا مستقبل جيّد.

لكنّ الشيء الذي يؤسَف له هو أنّ السلفيّين قد استفادوا ـ عمليّاً ـ من هذه المسائل أكثر من الجميع، لقد اعتبر الوهابيّون والسلفيّون المذاهبَ بدعة. وقالوا: إنّ الإسلام لا توجد فيه مذاهب أصلاً، وإذا وجُد فقيه وأعطى رأياً فإنّ رأيه سيذهب بموته، والآخرون لا يجبُ عليهم اتباعه، إنّ هذا العمل لا دليل عليه، وحقيقةً ليس عليه دليل.

إنّ الشيعة ـ على حدّ قول الشيخ عبد المجيد سليم ـ عندهم دليل من صاحب الشريعة على فقههم، وهو حديث الثقلين، أمّا بقيّة المذاهب فليس عندها دليل خاصّ على مذهبها من صاحب الشريعة، هذه هي جهة الحُسن.

أمّا السلفيّة فيريدون تحقيق أهداف أخرى من وراء هذا الرأي، أحدُها تكفير المسلمين بسبب تقبيل الضريح الفلاني والتوسّل بالمقام الفلاني، وأمثال هذه الأمور التي كان منشأها ابنُ تيميّة، ومن بعده أفكار الشيخ عبد الوهاب التي تركّزت في بلد معيّن، وأصبحت فيه أساساً فكريّاً وغدت أيديولوجيا الدولة.

ومن المحتمل أن يكون القرن الحادي والعشرون قرنَ هؤلاء؛ بسبب الإمكانات المادّية التي وُضعت تحت تصرّفهم، وأساليبهم المتينة جدّاً في التبليغ، لقد تمكّن هؤلاء من إقناع الآخرين ـ تدريجياً ـ بأفكارهم، فيما لم يكن لديهم في السابق حتّى جامعة واحدة، وأتذكّر أنّه في سنة ١٣٤٤ عندما ذهبت إلى الحجّ كانت جامعة المدينة قد تأسّست حديثاً، أمّا الآن فعندهم جامعات واسعة، تستقبل مختلف الأفراد، وتدعو إليها الجامعيّين من الدول الأخرى، وتنقل إليهم هذه الأفكار، وتدفع لهم مصاريفهم حتّى يصلوا إلى مرحلة الدكتوراه، بل وتدفع لهم حتّى بعد رجوعهم إلى بلدانهم.

يمكن القول إنّ المركزية العلمية للقاهرة قد ضاعت تقريباً؟

بما أنّ حكومة مصر ليست حكومةً إسلامية بشكل كامل، فقلبها لم يحترق لحال الإسلام، لكنّ الأزهر في الواقع له دورٌ كبير حتّى الآن، ولازال يحتفظ برونقه، وفي الوقت عينه هناك فعّالية لفرق أهل الحديث والفرقة السلفية إلى الآن، وهم يقومون بأعمالهم التبليغيّة هناك، طبعاً هم إلى الآن لم يمسكوا مقاليد الأمور ويتسلّطوا.

لكن بما أنّ التسنّن التقليدي ليس له حُماة سياسيّون أقوياء، والفكر السلفي يعتمد على القوّة والثروة، فسيكون المستقبل للسلفيين.

هناك حركتان فقط يمكنهما أن تقفا بوجه السلفية:

أزمة الشيعة في أسلوبهم التبليغي

الحركة الأولى: حركة التشيّع التي ابتدأت بعد الثورة في إيران، والتي ليس لها تلك القدرة في العالم الإسلامي طبعاً، فمثلاً: رأيت في بلجيكا عشرات المساجد التي تقوم الوهابية بتعيين أئمّتها، وتدفع لهم الأموال، وترسم لهم الخط الفكري، ويوجد هناك مسجد صغير يجتمع فيه جمع محدود من الشيعة، هكذا يتحكّم الفكر الوهابي في

الأوساط الإسلامية في بعض الدول.

إنّ مشكلتنا نحن الشيعة في أسلوبنا التبليغي، فلا يُمكننا ـ أبداً ـ أن نتقدّم عندما يكون أسلوبنا في التعريف بالتشيّع هو البدء بلعن الخلفاء والصحابة.

ما هو الهدف من وراء حديث بعضهم اليوم عن أنّ النبي لم يكن عنده أكثر من بنت واحدة، وأنّ البنتين اللتين تزوجهما عثمان لم تكونا بنتي النبيّ؟

إنّ هذا الكلام مخالف لصريح القرآن: **﴿أَيُّهَا النَّبِيُّ قُل لأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاء الْمُؤْمِنِينَ﴾** (الأحزاب: ٥٩)، أنا لا أعتقد أنّ التشيّع سيتقدّم بهذه الأساليب.

لقد تواجد الشيعة بأعدادٍ قليلة في أماكن كثيرة من العالم، في مصر وأندونيسيا وماليزيا، لكن في مقابل ذلك توجد تلك الحركة العامّة التي تقف وراءها دولةٌ قوية بثروتها غير العادية، وببرنامجها الدقيق، وتناسقها مع السياسة الدولية، وسعيها في عدم مزاحمة السياسة الأمريكية أبداً، فتلك المجاميع الصغير لا يمكن التعويل عليها أبداً.

والمثير في الأمر أنّ السلفيّين يعُطون فكرهم لوناً من التجدّد أيضاً، فالطبقة المثقّفة والجامعية التي لا تتابع تلك الكتب القديمة، وليس لديها الأوقات والرغبات، تقول: إنّ هذه المذاهب لم تكن موجودةً في الإسلام، وإنّما وُجدت بعد ذلك، فهي ـ إذاً ـ بدعة، وليس هناك في زمن النبي وجودٌ لضريح يذهب إليه الناس ويدخلون عنده، وعلى هذا الأساس يمكن القول: إنّ أدلّتهم ذات ظاهر متين لدى السطحيّين من الناس، من هنا يجب البحث الجادّ للحصول على أدلّة تُخالف مقولاتهم هذه.

دور التصوّف في مواجهة المذهب السلفي

الحركة الثانية: وهي أقوى بكثير، ألا وهي حركة التصوّف، فالتصوّف في عالم أهل السنّة تبدّل أساساً إلى أصلٍ، أي القول بأنّه يجبُ على كلّ شخص أن يتّبع إماماً في الفقه، وإماماً في العقيدة كأبي الحسن الأشعري، وفي التصوف أيضاً عليه أن يتّبع أحد الأقطاب، ويكون صاحب ارتباطٍ وسلسلةٍ، إنّ هذا قد أصبح جزءاً من الدين.

ففي السودان ـ مثلاً ـ توجد سبع سلاسل أصيلة للتصوّف، وهذه تعتقد كلّها أنّ الفيض الربّاني يؤخذ من يد عليّ × فهؤلاء سُنّة كلّهم، يعتبرون الولاية بمعنى الفيض الإلهي، ويقولون: هذا قول النبيّ.

إنّ الوهابيّة تحارب التصوّف بشدّة في كلّ مكان، وذلك للنفوذ الكبير الذي يتمتّع به التصوف، وقد رأيتُ الشيخ السابق للأزهر الدكتور عبد الحليم محمود الذي كان متصوّفاً بتمام معنى الكلمة، وعنده أكثر من خمسين أو ستّين كتاباً ورسالة في التصوّف، يُدرّس التصوّف في الجامع الأزهر، وحضرت درسه ليومين، ورأيته يشرح هذه الأقوال والحالات والمقامات العرفانيّة بشكل جيّد جدّاً.

والآن الدكتور عمر هاشم ـ وهو رئيس جامعة الأزهر ـ صوفيّ أيضاً، وقد رأيتُه دائم الذكر، لكنّ هؤلاء ليسوا من أهل الكفاح، إضافةً إلى أنّ الكفاح بحاجة إلى دعم مالي، وهو موجود فقط عند الوهابية، بل لقد بلغت الحال بهم أن صاروا يمدّون أيديهم لقتل مخالفيهم، ففي باكستان تجد جيش الصحابة الذي اكتسب وجهةً سياسيّة، يقتل مخالفيه، وكذلك حركة طالبان والمتطرّفين الشيشانيين الذين يمثلون نتاج تلك الأفكار، بل إنّ بعض القتل والاقتتال القَبلي القائم في الجزائر مربوط بهؤلاء أيضاً.

فالتصوّف أرضية جيّدة لمحاربة الأفكار الوهابية ورغباتها، وهذه الأرضية يمكن الاستفادة منها، لكنّنا مع الأسف نرتكب أخطاءً وإفراطاً في العمل، عندما نتصوّر أنّ هؤلاء الذين يوالون أهل البيت يمكن أن ننقل لهم كلَّ عقائد الشيعة التي من جملتها التبرّي، إننا بهذا الفكر سنجعلهم يبتعدون عنّا.

هل تتصوّرون أنّ موضوع التصوّف ينسجم مع حاجات العصر ومتطلّباته؟

نعم، إنّه مناسب جدّاً، لأنّه يورد أتباعه مرحلةً من السلوك الروحاني والإشراق الربّاني، فيجب علينا استقبالهم بحرارة، وإذا وجدنا انحرافاً أو بدعةً غير قابلة للعفو، فيجب علينا أن نذكّرهم بشكل ملائم ومناسب، وهم سيقبلون هذا أيضاً، إنّ هؤلاء في نهاية العاطفة والمحبّة لأهل البيت، فيوجد في سلسلة سند هؤلاء من يصل نسبه إلى الإمام الهادي فصاعداً، وقد رأيت سلسلة نسب المهدي السوداني التي تتّصل بمحمّد المهدي بن الحسن العسكري وهذا من العجائب طبعاً.

وفي مصر، قال لي أحد المحامين المُتشيّعين: يوجد إشكال في سلسلة أجداد أكثر السادات المصريّين، فشجرة أكثرهم تتّصل بمحمّد بن المهدي بن الحسن العسكري، وقد وعدته أن أحصل على صحّة هذه الشجرة بمساعدة الدكتور السيّد محمود ابن آية

الله السيّد المرعشي.

على أيّة حال، توجد أرضيات مناسبة كثيرة، إلاّ إذا ما تصوّرنا اشتباهاً أنّ هؤلاء سيصبحون أعداء للخلافة والصحابة؛ لشدّة علاقتهم مع أهل البيت.

مسألة اللعن وتأثيراتها السلبية

قال لي أحد أساتذتهم ـ وهو الدكتور عبد اللطيف السعداني ـ من أهل المغرب، والذي كان قد درس الأدب الفارسي في طهران وحصل على درجة الدكتوراه فيها، وكان يتكلّم اللغة الفارسيّة بشكل جيّد: عندما كنتُ في طهران قرأتُ كثيراً حول الشيعة، وحصل لي في الأخير اعتقاد بقضيّة الغدير، ولكن لا يمكن أن أصدّق نفسي أنّي سأقول شيئاً غير صحيح عن الصحابة؛ لأنّ هؤلاء هم الذين جعلونا مسلمين، وأنت لم تجعلنا مسلمين، إنّ آباءنا منذ ألف سنة كانوا مسلمين بجهود هؤلاء، والآن نأتي نحن ونشتمهم؟! فقلت: حسناً تصنع، لا تشتم.

وأمثال هذا الكلام قاله لي كثير من الصوفية، منهم رئيس الطائفة العزمية حفيد الشيخ أبي العزائم، فقد قال لي: إنّ السيّد ـ وهو عالم شيعي يسكن في القاهرة سابقاً ـ الذي كان هو سبب رغبتي في التشيّع، قال لي: تعال والعن فلاناً وفلاناً، وأنا لا أتمكّن من قبول هذا، فقلت له: الحقُّ معك، وإنّ عقيدتك هذه صحيحة ومتطابقة مع التشيّع أيضاً.

لاحظ، كيف نقوم نحن بهذه الاشتباهات، ونتصوّر أنّ اللعن من أصول التشيّع وأركانه الأصيلة، بل ومن أصول الإسلام أيضاً!

فالآن هذه افتتاحيات الكتب أو خُطب صلاة الجمعة، يُستعمل فيها تعبير: لعنة الله على أعدائهم، إنّ هذا الكلام لم يكن له وجود قبل ٣٠٠ أو ٤٠٠ سنة، بل وُجد بعد ذلك، وعندما تسأل: مَنْ هم الأعداء؟ سيقولون: هم أولئك الأشخاص الذين أخذوا الخلافة من عليّ.

إنّ هذا الكلام يُزعج كلّ أهل السنّة، وكذلك الصوفية أيضاً، فنحن بهذه الأساليب سنخسر رأس المال المهمّ هذا، وهو التصوّف والعلاقة بأهل البيت.

أنظر كيف شكّل الأدارسة حكومةً علوية في المغرب، واستمرّت، وعندما سألوا

السيّد إدريس الأول ـ أخو محمّد ذي النفس الزكية ومؤسّس الحكومة العلوية ـ منذ البداية: ماذا نصنع في الأحكام؟ فقال: إلى الآن كنتم تقلّدون من؟ قالوا: مالك، قال: ابقوا على تقليد مالك؛ لأنّ مالكاً دافع عن أخي محمّد ذي النفس الزكيّة.

وكتب ابن النديم قائلاً: عندما ثار محمّد جاء الناس إلى مالك، وسألوه: ماذا نفعل نحن؟ قال: دافعوا عنه، فقالوا: لقد سبقت منّا البيعة للمنصور؟ قال: إنّها بيعة مكرهة، ولمّا هدأت فتنة محمّد جاؤوا إلى مالك وجرّدوه من ثيابه، وضربوه أسواطاً في المسجد.. إلى آخر القصّة، كما نقلها ابن النديم.

على كلّ حال، فبسبب التسامح الذي أبداه مولاي إدريس في المغرب، اجتمع المذهب المالكي مع حكومة العلويّين، وإلى هذا اليوم فإنّ كل حكومة تستلم مقاليد الأمور في المغرب هي حكومة علويّة، ومذهبهم هو المذهب المالكي، وهكذا جمعوا بين الأمرين.

هل كان الأئمة الأربعة شيعة بالمعنى السياسي؟

من المناسب هنا أن نتحدّث عن الأئمّة الأربعة، فحسب عقيدتي، إنّهم كانوا شيعةً باللحاظ السياسي؛ لأنّهم كانوا يعتقدون أنّ الخليفة يجب أن يكون من آل علي، وتحمّلوا الصعاب في سبيل عقيدتهم هذه، كما أنَّ أيّ أحدٍ منهم لم يدافع عن الخلفاء، هذا ما ينبغي علينا أن نُبيِّنه للناس.

أعتقد أنّ سرّ بقاء مذاهبهم هو هذا الوجه الشيعي الذي كان عندهم في قبال الحكومات؛ لقد سعوا كثيراً ليتولّى أبو حنيفة القضاء ويكون مفتياً في دولة المنصور، لكنّه رفض ذلك، فليس من الصحيح أن ترتفع الأصوات من المنابر قائلة: إنّ أبا حنيفة طُرح في مقابل الإمام الصادق ليفتح لنفسه حانوتاً، أو أنّه كان يأخذ أموالاً من الحكومة، إنّ أبا حنيفة كان يحترم الإمام الصادق وأهل البيت دوماً، وكان الرجل ثريّاً، كما لم يكن متفاعلاً مع بني العبّاس، وإنّ سيرة الإمام الشافعي في العلاقة مع أهل البيت، دليلٌ على حبّه لهم، وكذلك آثار أحمد بن حنبل في فضائل أهل البيت، دليل على ذلك أيضاً.

على أيّة حال، إنّ التصوّف لوحده مانع من تقدّم الوهابية في عالم الإسلام، ولكن

السؤال هو: هل يمكنهم الاستمرار في المقاومة أم لا؟ فيه تردّد.

والخلاصة أنّي كنتُ أتصوّر - إلى فترة قصيرة - أنّ مستقبل العالم الإسلامي سيكون بيد الوهابية، أمّا الآن فأنا في حالة عدول - ولمدّة - عن هذه الفكرة.

وفي رأيي إنّ تعدّد القراءات، والتجديد في الفكر الإسلامي، وهو ما بدأ بالانتشار في كلّ مكان، يُبعد المثقفين عن أصول الإسلام؛ لأنّ كلّ شخص ينشر ما يحلو له من أفكارٍ باسم الإسلام، وهذا في الحقيقة خطر جدّي، لا يُصيب مذهباً خاصّاً، بل يزلزل أساس الإسلام، ومن خلف ذلك الأهداف السياسية للأجنبيّ ﴿لِلَّهِ الْأَمْرُ مِن قَبْلُ وَمِن بَعْدُ﴾.

إنّ واجب المتديّنين من كلّ المذاهب الإسلامية أن يوحّدوا صفوفهم ويقوّوها في مقابل هذه الهجمة الجديدة، وأن يقلّلوا من معاركهم وضجيجهم وجدالهم في المسائل الخلافية بينهم، وأن يُغيثوا صرخة الإسلام الذي يستصرخهم.

القراءات الجديدة للإسلام والأهداف السياسية المبيّتة

❖ ألا تعتقدون أنّ هذا الأمر قد اكتسب وجهةً سياسية، وأنّه قد رُوِّج له بقدرٍ كبير، وأنّه بمثابة ردّ فعل إزاء تطرّف الطرف المقابل؟

لقد قُلتم: إنّ أصول الإسلام محدّدة بأربعة أصول كلّية أو خمسة، كالتوحيد والوحدة الإسلامية، كما قلتم أيضاً: يجب التفريق بين الأصول والفروع، ولكن يأتي أشخاص آخرون ويعتبرون كثيراً من الأمور الخلافية والفرعية جزءاً من أصول الدين ويؤكّدون عليها، ومن الطبيعي أن تحصل ردّة فعل عند الآخرين، فيضطرّون إلى القول: أساساً نحن عندنا قراءة أخرى وكلام آخر؟

❖ يمكن أن يكون للقراءات معنى معقول، بحيث تعني الأبحاث الاجتهادية، وعليه فليست في الواقع شيئاً جديداً، غاية الأمر أنّها يجب أن تكون في حِمى الأصول المقبولة والقائمة على الكتاب والسنّة القطعية.

أمّا ذلك الجانب المتطرّف لتعدّد القراءات والذي لا يعرف الثبات، فيفهم في كلّ يوم شيئاً، ولا يقبل أيّ مشترك ولا أصل، فهذا ما لا يمكن الدفاع عنه، بل هذه الآراء هي ردود أفعال أكثر منها مقولات إيجابية، فبعضهم عنده شكّ - مثلاً - في أصل الوحي، أو يقولون: إنّه لا يوجد دليل على التوحيد، أو إنّ أدلّته محلّ تردّد، وهذا الباب إذا فُتح سوف

لا تبقى هناك أيّة ضابطة، وكلّ واحدٍ سيتكلّم بكلّ ما يحبّ، وهذا الأمر سيجعل الأذهان تتشوّش وتُصاب بالتردّد بشكل تدريجي بالنسبة إلى الدين، خصوصاً عند الشريحة المثقّفة من الشباب.

❁ مرادُنا أن هذه الأعمال قد تكون ردّة فعل في قبال التطرّف والتحجّر الموجود عند البعض، فعندما يتجاوز أحدٌ ما الإشارات الضوئية، فإنّ إسلامه سيتعرّض للخطر، ومن الطبيعي ـ والحال هذه ـ أن يتحمّل كلّ إنسان ذلك ضمن حدودٍ معيّنة، فحين يرى نفسه أنّه غير قادر على العيش بهذه الصورة، سيشكّك في أصل القضية!

❁ نعم، حسب رأيي، إنّ بعض مسؤولي الحكومة (في إيران) تطرّفوا في بعض الأمور، واستخدموا سلطتهم بشكل غير صحيح، وخالٍ من الاعتناء بالآخرين، وهذا العمل يبعث على ردود فعل، ولهذا نقول: إنّ هذا العمل عمل سياسي، وهذا الفكر له بُعد سياسي في إيران، أي أنّ معارضي النظام الإسلامي رأوا أنّ أحسن طريقة لاستئصال الثورة وحكومة رجال الدين هو أن يُقرأ الإسلام قراءةً أخرى.

❁ عندما نجعل حكومة رجال الدين جزءاً من الإسلام فلن يبقى أمام أولئك غير سبيل الشكّ في الإسلام نفسه، أليس كذلك؟

❁ نعم، وبتعبير آخر: إنّ المخالفين يقولون: إنّ الحكومة الإسلامية أصبحت حكومة الملالي، وهذا يُعطي ردّة فعل، وإنّ الطبقة المثقّفة التي ما هضمت رجال الدين لن تستطيع هضمهم أبداً، وإنّ مسألة ولاية الفقيه ليست واضحةً عندهم.

إنّ هذه الأفكار قد تكوّنت في عقولهم قهراً، وأنا أعتقد أنّ هذه الأفكار لها منشأ سياسي في إيران؛ لأنّهم يرَون أنّهم لا يستطيعون أن يعملوا شيئاً في مقابل هذا الوضع، فصاروا يُشكّكون في الإسلام أساساً، وهذا في الحقيقة تحرّك عام انتشر في دنيا الإسلام، وهو لا يختصّ بإيران، وقد جاءها من الخارج، وكان له حضور تاريخي في مصر، حتى كُفِّر مثيروه.

فلسطين عاشوراء العصر

❁ لنعد إلى بحثنا الرئيس، ماذا كان موقف شخصياتنا في السابق في الصحابة

ولعنهم والطعن فيهم؟

أكثر الشخصيات البارزة التي رأيتها لم يكن عندها ـ مع الأسف ـ فكر تقريبيّ، عدا المرحوم السيِّد البروجردي، لقد قال أحدهم ـ وكان مرجعاً دينيّاً ـ عندما طلبوا منه مساعدات للفلسطينيّين قبل ٢٥ أو ٢٦ عاماً تقريباً: إنَّ هؤلاء سنّة، وهم أسوأ حالاً من اليهود، فلماذا نساعدهم؟! لقد تعلم هؤلاء هذا اللون من التفكير منذ صغرهم، وفهموه حتى وصلوا إلى مرحلة الاجتهاد، فهل يمكن أن تتغيّر هذه الأفكار؟

لقد تعرّف السيِّد البروجردي منذ شبابه في إصفهان على الآراء والأفكار المتنوّرة، ثمّ قرأ وطالع حول المذاهب أيضاً، وكان أستاذه المرحوم الآخوند الخراساني (١٣٢٩هـ) من هذا الطراز أيضاً، فقد قال ـ أي الآخوند ـ مرّةً: نحن نشترك مع كلّ المسلمين في الأصول، واختلافنا في الفروع.

لقد كان إنساناً مستنيراً، وكذلك كان طُلاّبه، كانوا أيضاً مهيمنين على الفكر السياسي والحقوقي، أمّا الآخرون فما كانوا يُفكِّرون بمثل هذه الأفكار غالباً، وعليه، فقد كان الوضع بحيث لا يمكن الحديث عنه، وأنا أعتقد أساساً أنّه لا ينبغي لشخص أن يفتح جبهةً مع هؤلاء؛ لأنّ هذا الأمر فيه خطورة، وليست تُرجى منه فائدة، والعمل الذي يمكننا أن نقوم به هو أن نطرح هذا الكلام مع الآخرين في الحوزات العلمية، حتّى يُصدّق الفضلاء شيئاً فشيئاً بهذه الأفكار، وتتوسّع آفاقهم، وتنشرح صدورهم ـ حسب التعبير القرآني ـ وعلى الجميع أن يعرف أنّ فلسطين هي عاشوراء اليوم ـ كما قال الشهيد الشيخ المطهري ـ ولو كان الإمام عليّ والإمام الحسين موجودين الآن لما بكوا لعاشوراء، بل لفلسطين وضياعها بيد اليهود، وسيجاهدون في سبيلها.

فإذا كان الإسلام مهمّاً عندنا، يجب أن ننظر أيّ شيء تقتضيه مصلحة الإسلام؟ ثمّ نضع ذلك في قائمة الأولويّات، وننظر المسائل الأخرى فنرى في أيّ درجة هي من سُلّم هذه القائمة.

الآن يمكن القول: إنّ نوعاً من التشيّع المتطرّف يُروّج له اليوم حتّى في إذاعة وتلفزيون بلدنا، وهناك بعض الشباب والنساء الذين يبكون بشكل مملّ، ما هو تأثير هذا في الشباب والجامعيّين؟

في مقابل القسم الأوّل، هل الشباب الجامعيّون يفكّرون بنفس هذه الطريقة،

أو يجرّونهم للتشكيك في أصل الإسلام؟

◘ لم يكن الوضع في أيّ وقت بهذا الشكل أبداً، حتّى الصنف المتجدّد أيضاً كانوا يمتلكون العواطف الإسلامية، لكن عواطفهم في طريقها للاضمحلال الآن تدريجيّاً، لا أريد المبالغة في هذا الأمر، ولا أريد أن أعتبر الجوّ السائد في البلاد بأنّه جوّ مسموم، لكنّ الواقع لا يمكن أن يُستر ويغطّى، والوقوف بوجه الأخطار يجب أن يبدأ من منابعها الأصلية.

الحلول المقترحة لحلّ الوضع الديني المتردي: إعادة تكوين نظرتنا للصحابة

❖ ما هو سبيل حلّ هذه المعضلات من وجهة نظركم؟

◘ في نظري، يجب أن نوسّع الأعمال العلمية والثقافية، مثلاً: تعالوا نجمع كلّ الآيات القرآنية الواردة حول الأنصار والمهاجرين والصحابة، بشكل تامّ وكامل، وننظر تاريخها ولحنها، ثمّ نرى هل يمكن أن تُنسخ كلّ هذه الآيات بالرواية القائلة: «ارتدّ الناس بعد رسول الله إلاّ ثلاثة أو أربعة»، أو تفقد معناها؟ وعلى فرض وجود إشكالٍ على أربعة أشخاصٍ أو أكثر، هل يصحّ نبذ الجميع؟

الأمر الآخر هو أن تطالعوا حول الجهاد الذي حصل بعد رحلة النبيّ، لقد كان هناك حضور لبعض المؤمنين حقّاً في ساحات الحرب، فكيف يستطيع شخص ما أن يُخرجَهم من الإسلام أو يلعنهم؟!

ورد في كتاب تاريخ الطبري حول قصّة فتح الفتوح في نهاوند: بعد خوض عدّة معارك أضعفت إيران إلى حدٍّ ما، أنّ الاضطراب كان موجوداً في المدينة المنوّرة، وكان أكثر الناس اضطراباً الخليفة نفسه الذي بدأ هذه الحرب، وكان اضطرابه ناتجاً عن عدم وصول الأمور إلى نهايتها، وفي أحد الأيّام دخل الخليفة إلى المسجد، فرأى النعمان بن مُقرن يُصلّي، ففكّر في إرساله لإنهاء هذه الحرب، فلمّا فرغ النعمان من صلاته قال له الخليفة: لقد وجدت مهمّةً أرسلك فيها، فقال: أقبل إن لم تكن مهمّة ماليّة، فقال: لا، بل أفكّر في وضع حدٍّ لهذا الاضطراب، فقبل النعمان، ووضع الخليفة تحت تصرّفه عساكر أخرى، وأرسلوا شخصاً إلى المدينة يُخبرهم بفتح الفتوح، فجاء الرسول يبحث

عن الخليفة فوجده نائماً في المسجد، فأيقظه، ولمّا سأله الخليفة عن الخبر أجاب: لقد كُنّا من حيث العدد أقلّ منهم بكثير، لكن النعمان خطبنا ـ طبعاً ليس كخطبنا الطويلة اليوم ـ وقال: سأدعو بدعاءَين، وأنتم قولوا: آمين، أحدهما أن ننتصر على هؤلاء، فقلنا آمين، والآخر: أن أستشهد هنا، فقلنا: آمين أيضاً، وكانت النتيجة أن انتصرنا واستُشهد، واستشهد فلان وفلان أيضاً، فقال الخليفة: لا تقل هذا لي، لقد استُشهدوا في سبيل الله، والله هو العالم، ولا ضرورة أن أعلم أنا.

ماذا تستنتجون من هذا الحادث؟ هل كان هؤلاء أناساً مُرائين ـ كما يدّعي بعضهم ـ نحن نرى الكثير من هذه الملاحم في الفتوحات الإسلامية، وقصّة الخنساء الشاعرة العربية في حرب القادسية واستشهاد أربعةٍ من أبنائها الشباب، معروفةٌ في هذا المجال.

وللأسف، واحدةٌ من مشاكلنا أنّنا لا نقدّر الفتوحات الإسلامية أصلاً، بل نقول: إنّ عدّةً من العرب السُنّة تجمّعوا وشنّوا هذه المعارك، وقاموا بتلك الأفعال، والغريب أنّنا ـ في الطرف الآخر ـ عندما نريد أن نُبيّن عظمة المجتمع الإسلامي والثقافة الدينية، نقول: نحن الذين كنّا في الأندلس والصين، أو في المكان الفلاني من العالم، وكان لنا هناك نفوذ وحضور! طيب، من هم هؤلاء؟ هؤلاء هم الذين نلعنهم! فهل كانوا في الحقيقة لا دينيّين؟!

أنظروا إلى كلام علي × ، كيف يدافع عن هذه الحروب، لقد كان يقول للخليفة عندما كان يريد الذهاب إلى المعركة: يجب أن تبقى هنا، وتكون سنداً للمقاتلين، لقد حصل ذلك في حرب إيران وفي حرب الروم أيضاً، ودليلهما مذكور في نهج البلاغة.

إذن، ينبغي على فُضلائنا أن يبحثوا في هذا المجال، حيث يمكن طرح أبحاث ممتعة جدّاً في هذا الإطار، فلا منافاة بينها وبين التشيّع، بل تُظهر المكانة السامية والمقام الرفيع لعليّ × .

البحث الآخر للتقريب هو: هل تقسيم الجنّة والنار باختيارنا، بحيث نكرّر القول دائماً: هذا مسلم وذاك كافر، هذا من أهل الجنّة وذاك من أهل النار؟ القرآن الكريم يذكر في عدّة آيات أنّ أمر الجميع إلى الله: **﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَيَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا**

كَانُواْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ (النحل: ١٢٤)، فالحكم هناك للهِ، ونحن ليس لنا دور في هذا المجال.

هذا الفكر ينبغي أخذه من العلماء، فأساساً لو لم يوجد هؤلاء المخلصون ـ السُنّة والشيعة ـ في صدر الإسلام، ولم توجد عندهم تلك الروح الجهادية في ساحات الحروب، لم نكن الآن علويين ولا عمريّين، بل كنّا مجوسيّين فقط.

محور آخر من محاور التقريب هو مطالعة تاريخ الإسلام لمعرفة سيرة النبيّ وشخصيته، فعندما يأتي ذلك الرجل للرسول الأكرم ' ويقول: أخذتُ ابنتي إلى حافة البئر، ولمّا أردت إلقاءَها فيه قالت لي: ماذا تريد أن تفعل يا أبه؟ قلت: أُريد إلقاءَك في البئر، فبدأت البنت تتوسّل وتبكي، ولكنّي لم أعتن ببكائها، فألقيتها في البئر، فلمّا سمع النبيّ بهذا، بكى بصوت عال، وقال: كفى، لا أريد أن أسمع كلماتك. فهل تنسجم أفكارنا نحن مع هذه الأخلاق الكريمة للنبيّ؟

وفي الختام، هل من الصحيح أن نضع كلّ المسائل جانباً، ونصرف كلّ همّنا لتحطيم أو تكفير السيّد محمد حسين فضل الله؟!

إنّ السيّد فضل الله رجل دين علاّمة، درس وصار مجتهداً مثلكم، والآن اجتهد وأخضع مسألةً تاريخية إلى السؤال، لكنّه لم يُنكر أصلاً من أصول الدين، إنّه رجل يريد أن يعمل في أوساط أهل السنّة، أفهل يُمكنه بالتطرّف والتهوّر أن يصل إلى شيء؟!

ينبغي أن نفتح طريقاً وسطاً نضعه بين يدي الجميع، فمثلاً: بدل هتك حرمته نجيبُ عن تساؤلاته بالأدلّة المقنعة، هذا أوّلاً، وثانياً: أن نأخذ بنظر الاعتبار الأوضاع والأجواء التي يعيشها، إنّ الأوضاع التي يعيشها العلاّمة السيّد فضل الله الآن هي نفس الأحوال والأوضاع التي عاشها المرحوم العلاّمة السيّد محسن الأمين في الشام، حيث حرّم ضرب القامات؛ فانتُقد من متطرّفي زمانه بشدّة أيضاً، بحيث أصبح قريباً من أن يُكفَّر، حتّى وقف إلى جانبه وناصره آية الله السيد أبو الحسن الإصفهاني.

مشكلة التراث المحمّل بالحقد والضغينة والتكفير:

۞ مشكلتنا الأساسية في هذا المجال تكمن في تراثنا الديني، ومجموعة الروايات، وآراء علمائنا، التي لم تنظر بإيجابية إلى المذاهب الأخرى، فيوجد عندنا في

الروايات ـ مثلاً ـ أنّ رجلاً قال للإمام: أسمع من جاري صوت تلاوة القرآن قبل أذان الفجر، وجاري هذا لم يكن شيعياً، ما حكم هذا الرجل؟ فيقول الإمام: هو في جهنّم حتى لو صام دهره وقام ليله، ما دام لا يحبّ علياً، ما هو واجبنا إزاء هذه الموروثات؟

لاحظوا، لقد كان أعداء عليّ على درجة كبيرة من الفعّالية والنشاط في مقابل الأئمّة، خاصّة في قبال الإمام الحسن والإمام السجّاد، وكان بنو أميّة ـ أساساً ـ أعداء علي، وكان إعلامُهم في ذلك شائعاً منتشراً، فقال الأئمّة تلك الكلمات في مقابل هذا الإعلام، وأصل آرائهم كانت في مخالفي (أعداء) أهل البيت، إنّ هذه الروايات الموجودة عندنا في باب الولاية، عمدة نظرها ـ بشكل عام ـ إلى مسألة المحبّة ونفي عداوة أهل البيت، وما بقي يريد ـ في الحقيقة ـ أن يوصّف الشيعة الكاملين أيضاً، ومن الواضح أنّ الشخص الذي لا يقبل الولاية ـ بهذين المعنيين ـ إمّا ليس شيعياً كاملاً، وإمّا ليس من الشيعة أصلاً، إذا وُجد في قلبه بغضُ لعليّ فهو ليس بمسلم أيضاً.

على كلّ حال، توجد عندك أدلّة بمقدار يمكنك فيه اعتبار الآخرين مسلمين، ومن أهل النجاة؛ لأنّ الكلّ يشترك في الأصول الثلاثة ـ من الأصول الخمسة ـ التي هي ملاك الإسلام، فلا يقول المنصفون: إذا كان الشخص سنّياً ولكنّه كان محبّاً لأهل البيت، فهو كافر أو فاسق، ما دام لم يكن شيعيّاً!

في مؤتمر التقريب هذا العام، أكّدنا كثيراً على محبّة أهل البيت، فقال لي أحد الفضلاء: أنت على وشك أن تفتح باباً جديداً، قلت: نعم، يجب أن نُدرك أنّ في العالم مائة مليون سيّد باختلاف مذاهبهم، وهؤلاء لهم نفوذ كبير في أوساط المسلمين، وهم يفتخرون بانتمائهم وانتسابهم إلى عليّ وفاطمة، ويحفظون شجرة نسبهم بدقّة؛ فحول شجرة السادات الأندونسيّين والماليزيّين وبعض الدول المجاورة لهما ـ مثلاً ـ كُتِبتْ عشرات الكتب، وقد جلبتُ معي من أندونيسيا ثمانية أو تسعة منها، هؤلاء كلّهم من أولاد علي العريض، ابن الإمام الصادق، وقد اشتهروا ـ من هذه الجهة ـ بالعلويّين.

ذكر الدكتور تازي من المغرب: في بلدنا عندما يكون لدى شخص حاجة ضرورية أو أمر مهم، فإنّه يُرسل سيّداً إلى الرئيس، فيستجيب الرئيس لطلبه حتماً، أو عندما يذهب شخص من السادة لخطبة امرأة ـ مثلاً ـ فإنّه يُجاب ـ دون تردّد ـ حتّى لو كانت البنت بنت وزير أو أمير أو..

ويُعتبر الشخص سيّداً حتّى لو كان من أمّ علوية، كما أنّهم يحترمون أيضاً الشخص المتزوّج من علويّة، وقد رأيت بنفسي هناك في صلوات الجماعة أنّهم قد خصّصوا الصفّين الأوّلين فيها للسادات! كما أنّ عائلة الملك الحسن بسبب هذه السيادة استطاعت الاستمرار في الحكومة هناك لأكثر من ٤٠٠ عام.

بدأ نجم الفاطميّين من المغرب أيضاً.

نعم، بدأت من هناك، يعني أنّ البذر الذي زرعه الآخرون، أي الأدارسة، استفاد منه هؤلاء، حتّى استولوا على مصر، وبنوا القاهرة والأزهر، وفي نفس القاهرة توجد مواقع مهمّة وممتازة لأهل البيت، بل في مصر كلّها، حيث يتوسّلون في مقاماتهم، ويقوم وزير الأوقاف المصري ـ وهو من السادة أيضاً ـ بتوسعة هذه المقامات والمزارات باستمرار.

لقد كتبتُ في موضع أنّ القاهرة أكثر تشيّعاً من طهران بلحاظ العواطف، ففي كلّ محلّة بقعة أو بقاع لأهل البيت يتوسّل الناس فيها، وفي هذه البقاع تُقام أهمّ صلوات الجُمع عندهم، ويأتي على رأسها مقام رأس الحسين الذي يسمّيه المصريّون مقام الحسين، ثمّ مقام السيّدة زينب، فمقام السيّدة نفيسة ـ من ذريّة الإمام الحسن ـ وزوجها إسحاق بن جعفر الصادق، فكلّما بحث الإنسان هناك وجد لهم بقعة أو مزاراً، كما توجد مثل هذه الحالة في الهند والصين أيضاً، وقد كتبتُ عن هذه الأمور في مقال لي حمل عنوان: مكانة أهل البيت في المجتمعات الإسلامية.

لاحظوا أنتم: هل طريق محبّة أهل البيت أفضل للتقريب وللتشيّع أم طريق اللعن والطعن الذي يجعل حتّى محبّ أهل البيت لا يخضع لأقوالكم؟ ويقول لك: أنت منحرف، وأنّ النبيّ الذي لم يتمكّن من تربية إلاّ أربعة أشخاص، ماذا عمل ـ إذاً ـ خلال فترة رسالته؟! إنّ هذا اللون من فكرك فيه إهانة للنبيّ!

يقول الشهيد مطهّري: إنّ رجلاً كان يقيم في طهران، وكانت تُقام جلسات ليلية في بيته، يشترك فيها بعض الكسبة والتجّار، وحضرت ليلةً ـ أنا والمرحوم الدكتور آيتي ـ في إحدى تلك الجلسات، فطلب أحد الكسبة من رجل الدين (صاحب البيت) أن يتحدّث حديثاً يستفيد الحضور منه، فقال ـ في جملة ما قال ـ : إنّ فلاناً وفلاناً كانوا

يلعبون القمار في بيوتهم ـ بعد النبيّ ـ فاعترضه أحد الكسبة بجرأة قائلاً: سيّد، كيف لم يعترض المسلمون وصحابة النبيّ عليهم؟ فأجابه: إنّ النبيّ لم يُربِّ أحداً غير عليّ!

يقول المرحوم مطهّري: رأيت إن أنا سكتّ سأكون آثماً، فقلت: ولكن سيّدنا، إنّ الإمام علياً قد قال غير هذا في خصوص الصحابة، وأنا لستُ حافظاً بالنصّ ما قاله، لكن السيّد الدكتور آيتي سينقلها لنا باعتباره حافظاً لنهج البلاغة، فبدأ الدكتور آيتي بقراءة النصوص التي قالها عليّ في خصوص الصحابة، ولم يمض وقت قصير حتّى هبَّ السيّد واقفاً، وغادر المجلس منزعجاً غاضباً!

طيّب، هل من الصحيح ـ إذاً ـ أن يقال: إنّ النبيّ لم يربّ الصحابة؟ إنّ هذا خلاف ضروريّ الإسلام، إنّ قضايا صدر الإسلام الأول يمكن أن ننظر إليها بنظرة أخرى، لقد رأيت في حديث أنّ ابن عبّاس كان ملازماً للخليفة الثاني، وعندما ضُرب الخليفة بخنجر ـ وهو في حال الصلاة ـ كان ابن عبّاس حاضراً، ونقل قصّة وفاة الخليفة، فقال: قلت له: هل قال النبيّ أمراً في شأن عليّ؟ قال: نعم، لكنّ الحجّة لم تتمّ، ولم يفهم الناس ما هو مقصود النبيّ.

أنا أعتقد أنّ مسألة الغدير والولاية لم تُطرح بشكل جدّي في أيّام الخلفاء الثلاثة، وكأنّ الناس قد نسوها تدريجياً، لكنّ علياً لمّا تسلّم زمام الأمور أحياها مرّةً ثانية، ومن باب الصدفة فقد قبل المرحوم السيّد عبد العزيز الطباطبائي قولي هذا، رغم أنّه كان متحمّساً جدّاً في هذا الموضوع، وقد كتب في موضع من أحد كتبه: إنّ علياً قد أحيا ثانيةً مسألة الغدير، ولولاه لكانت قد نُسيت من الأذهان[1].

❖ العجيب أنّ علياً لم يُشر في نهج البلاغة أصلاً إلى هذا الأمر أيضاً.

❖ نعم، هو يقول فقط: نحن لنا الأولوية، لكنّه قد تحدّث أيضاً عن المقام العلمي لأهل البيت، وقد أوردتُ بعضاً من ذلك في مقال: الإمام علي والوحدة الإسلاميّة.

وهذه الأولوية قال بها أبو حنيفة أيضاً، والزيديّة أيضاً يقولون بها غالباً، وعلى هذا الأساس فإنّ أيّ علويّ كان يثور ويتحرّك كان أبو حنيفة يدافع عنه، وحول خطبة الشقشقيّة عندي بحث أوردته ـ على الإجمال ـ في مقالة لي حملت عنوان: الإمام علي والوحدة الإسلامية.

على أيّ حال، إنّ الصحابة قد رفعوا لواء الإسلام بعد وفاة النبيّ، وأوصلوه إلى الشرق والغرب، واستقبلوا الشهادة من أعماق وجودهم في هذا السبيل، وأنت أينما ذهبت سترى قبراً لأحد الصحابة، وهذا يُعطيك دليلاً على أنّ ذلك الصحابي قد جاء إلى ذلك المكان ليُبلّغ الإسلام، فلا يمكن أن نتصوّر أنّ كلّ هؤلاء قد تجمّعوا وعملوا تلك الأعمال مع عداوتهم لعليّ؟!

يجب أن نعرف ـ أوّلاً ـ كم كانت هذه المسألة جليّةً عندهم؟ ثمّ كيف كانت الأوضاع آنذاك. إنّني أعتقد أنّ ذلك كان هو السبب الذي دعاهم إلى عدم إخراج جثمان النبيّ من بيته، بل غسّل ودفن في بيته، وذلك لخوفهم من المنافقين الذين كانوا كثُراً في مكّة والمدينة، بشهادة القرآن وتصريح عليّ، كانوا يريدون الرجوع عن الإسلام واقتلاع جذوره؛ ولهذا السبب أيضاً قال الصحابة: ينبغي تسلّم السلطة والخلافة، بأيّ شكل، لتنتظم الأمور، وقول الخليفة الثاني: «إنّ خلافة أبي بكر كانت فلتة وقى الله المسلمين شرّها» ناظرٌ إلى هذه الحال.

على كلّ حال، هذا مجرّد احتمال ينبغي أخذه بنظر الاعتبار، وهو احتمال كان احتمله السيّد شرف الدين أيضاً؛ حيث كانت الأوضاع تقتضي ذلك، وكان النبيّ نفسه يعلم أنّ هذا الأمر لن يتمّ بصورة طبيعيّة، لكنّه قاله لإتمام الحجّة.

وخلاصة القول: ينبغي علينا أن لا نُقلّل من قيمة الصحابة إلى هذه الدرجة، ومن المسلّم أنّ الأكثرية ـ على أقلّ تقدير ـ لم يكونوا أعداءً لعليّ، ولهذا بايعته أكثريّة الصحابة بعد عثمان.

الحاجة إلى تحييد مسلمات الطرفين عن الطعن

كذلك لا ينبغي ـ في سبيل التقريب ـ أن نطعن في أصول بعضنا البعض، فعندما يعتقد مذهبٌ من المذاهب بأصلٍ من الأصول، فلن تقوم وحدةٌ إذا طعنّا في ذلك الأصل، فمسألة عدالة الصحابة ـ مثلاً ـ هي في نظر أهل السنّة أصل، يأخذون رواياتهم وكلّ أحكامهم عن طريقهم، فإذا أخضعنا الصحابة للتساؤل والنقاش فلن يبقى لهم شيء، كذلك الحال في مسألة عصمة الأئمّة، وهي من الأصول عند الشيعة أيضاً، فإذا صرفنا النظر عنها فلن يبقى عند الشيعة شيء كذلك.

إنّ هذين الأصلين إذا لم يُمَسّا بشيء، سيمكننا الحصول على نوع من الوفاق بهذا الشكل، حيث ننظر إلى الروايات التي نُقلت عن الصحابة إلى أيّ حدّ هي مشتركة في اللفظ أو في المعنى مع الروايات المنقولة عن الأئمّة.

في رأيي يوجد وئام ووفاق بين هاتين المجموعتين في حدود ٨٠٪ أو ٨٥٪، وإذا وُجد اختلاف فهو مثل الاختلافات الموجودة في المنقول عن أئمّتنا.

أمّا القرآن، فهو مشترك بحمد الله، فلنجعلهما ـ أي القرآن والروايات المشتركة ـ أساس العمل، ونترك المذاهب حرّةً في الباقي، مثل وجود رواية عندهم غير موجودة عندنا، أو رواية عندنا لم تكن موجودةً عندهم، حتّى يتمكّن كلّ فرد من العمل برواياته في هذا المجال، وهو عينه ما نقوله في مسألة تقليد المراجع المختلفين، فهذا السبيل أفضل من اتّهام جميع الصحابة، وهو ما لا يقبله منّا أحد.

إضافةً إلى ذلك، فإنّ نفي كلّ منهما أصول الآخر له تالٍ آخر فاسد أيضاً، فعندما يُنكر أهل السُنّة العصمة يعتبرهم الشيعة نواصب ومُبغضين لأهل البيت، لقد كان أحد أصدقائنا في قم يقول: السُنّة نواصبُ كلّهم، وهذا الكلام باطل جدّاً.

في الجانب الآخر، عندما تُخضَعُ مسألة عدالة الصحابة للتساؤل، فهؤلاء سيتّهمون الشيعة بالنفاق، يقولون: أنتم لا اعتقاد لكم بأصل الإسلام ولا بالنبيّ، غاية الأمر بما أنّكم لا تقدرون أن توجّهوا الإهانة للنبيّ عمدتم إلى الأغصان والأوراق لتقطعوها، فطعنتم في سمعة صحابته.

إنّهم في الواقع يظنّون بنا الظنونا، ويقولون: إنّ الشيعة صنعوا هذا الكلام ليحطّوا من شأن الإسلام وعظمته، قلت مرّةً لأحد الفضلاء: أتعلم أنّ أبا هريرة الذي جعلناه مورداً للطعن إلى هذا الحدّ، كم نقل من الروايات في فضائل أهل البيت؟ قال: كثير جدّاً، فقلت: حسناً، بالطعن فيه سوف نجعل كلّ تلك الروايات مورداً للتساؤل، فإذا كان رجلاً كذّاباً ومُختلقاً للأخبار، فلا يمكن ـ إذاً ـ الاعتماد على أيٍّ من أقواله، نحن لا نريد أن نحتال على أهل السنّة، فإذا كان الرجل كذّاباً إذاً هو كذلك في كلّ مجال.

الشيخية والتطرّف الشيعي، الحاجة إلى استيعاب الفئات المتشدّدة

❁ الشيخيّة إحدى الفرق الشيعيّة المتطرّفة، وقد أُعيدت لها الحياة مرّة أخرى في

الكويت حالياً، ولها نشاطات في سوريا أيضاً، والمثير في الأمر أنّ العقائد التي وردت في أسئلة الشيخية، والتي أرسلتموها إلى المرحوم السيّد البروجردي هي ـ نوعاً ـ نفس العقائد الرائجة بيننا اليوم، ويُقال: إنّ السيّد البروجردي قد اتّخذ موقفاً ضدّهم، كما ذكر الشيخ الفلسفي في مذكّراته، لكن تلك المراسلات لم تُذكر بصورة مفصّلة في مكان، هل عندكم معلومات أوسع حول هذا الموضوع؟

أنا أيضاً ليس لديّ معلومات أكثر حول هذا الموضوع، وما أعرفه فقط هو أنّ الشيخ الفلسفي الذي ذهب إليهم في كرمان، وطرح عليهم أسئلةً طلب منهم الإجابة عنها بـ (نعم) أو (لا)، دون تفصيل، لكنّ قائدهم أبو القاسم خان أجاب مفصّلاً، وطبع ذلك فيما بعد بنفسه في كتاب تحت عنوان (الفلسفية)، وقد قرأتُ هذا الكتاب.

إنّ الشيخية تعتبر من غُلاة الشيعة ومتطرّفيهم، لكن يمكننا جذب هؤلاء بشيء من المداراة أيضاً، ينبغي علينا ـ وببُعد نظر ـ أن نغضّ الطرف عن بعض الإشكالات والانحرافات عندهم.

كتب المرحوم الحاج آغا رضا الهمداني ـ الواعظ الشهير في أوائل القرن الرابع عشر ـ كتاباً ردّاً على هؤلاء، أهداه إلى الميرزا الشيرازي، وأسماه (هدية النملة إلى رئيس الملّة)، وقد أورد فيه خلاصة آراء الشيخية.

مسيرة التقريب في القرن الأخير

مَن هم الأشخاص الذين كان لهم قصبُ السبق في التقريب؟ وكيف تُقيّمون مكانة السيد عبد الحسين شرف الدين والإمام موسى الصدر في هذا المجال؟

بدأت مسألة التقريب في القاهرة، وكان الشيخ محمد تقي القمّي ـ بما يحمل من أفكار ورغبة أخذها عن والده ـ صاحب قصب السبق في هذا المجال، لقد كان أبوه رجل دين مستنير، والظاهر أنّه لم يجد مكانته في قم، فانتقل ـ مع بعض المستنيرين فكرياً ـ إلى طهران.

ينقل الشيخ محمد تقي القمّي عن والده الشيخ أحمد القمّي قوله: لا تنقلوني بعد موتي إلى كربلاء، أو أيّ مكان آخر للدفن، بل ادفنوني في أقرب مقبرة، وفعلاً دُفن في مقبرة (إمام زاده عبدالله)، وهي الآن مقبرة عائلية، حيث دُفن أيضاً العلامة القمّي، لقد

عاش الشيخ محمد تقي القمّي فترةً في لبنان، وهناك تعلّم اللغة العربية بشكل كامل، ثمّ انتقل إلى القاهرة، وهناك تزوّج من امرأة مصرية، وكوّن علاقات مع علماء أهل السنّة، لم يكن فيها أيّ أثر لمسألة إيران أو الشاه.

وعندما شاع هذا الفكر التقريبي استحسنه آية الله البروجردي، واطّلع عليه وتابعه، وقام القمّي ـ أيضاً ـ بالتعريف بالسيّد البروجردي في مصر بشكل جيّد، فكان علماء مصر يحبّونه أيضاً، وعندما مرض السيد البروجردي أبرق له الشيخ عبدالمجيد سليم، فأرسل السيّد جواباً له أيضاً.

إنّ السيّد البروجردي لم يكن أحد أصحاب دار التقريب ومؤسّسيها، لكنه ساعدهم في ذلك.

وفي إيران، كان المرحوم السيّد جمال ميردامادي يُتابع أعمال الشيخ القمّي، يقول: التقيتُ في أحد الأيام بالحاج عباس قلي بازركان في السوق، وكان وكيلاً عن السيد البروجردي، وهو والد المرحوم المهندس بازركان، فقلت له: إن الشيخ القمّي يقوم بخدمة الإسلام في مصر، وهو بحاجة إلى دعم ماليّ، فلو قدّمت له المساعدة؟ فقال: أنا أستفسر من السيّد البروجردي، وسأساعده إن أعطاني إذناً شرعياً، فالتقاني في يوم من الأيّام فقال لي: طلبتُ الإذن من السيّد، فقال: ساعده واطلب له المساعدة من الآخرين أيضاً، لكن لا تذكر اسمي.

ولمّا توفي السيّد البروجردي، انقطعت تلك المساعدات، وقيل: إنّ مجلّة رسالة الإسلام توقّفت عن الصدور إثر ذلك، وفي مجلّة رسالة الإسلام التي كانت تصدرها دار التقريب، كان من الشيعة المرحوم الشيخ كاشف الغطاء ـ أكثر من الجميع ـ يكتب فيها مقالات، ويدافع فيها عن الآراء الشيعيّة، كما يدافع عن التقريب، فكتب في إحدى مقالاته: يجب عدم الخلط بين الأصول والفروع، فأكثر المسائل اجتهادية، وليست لوازمُها موارد للالتزام كذلك.

أمّا السيّد شرف الدين، فكتب مقالةً واحدة فقط في هذه المجلة، وكان يُدافع عن بُعد عن هذا العمل، لكنّه لم يكن يملك سعة الأفق التي كانت عند الشيخ كاشف الغطاء، وكان الشيخ كاشف الغطاء من أتباع الوحدة حقيقةً، حيث لم يكن هدفه تشييع الآخرين، على خلاف السيّد شرف الدين.

وقد أبرق من قم اثنان من الشخصيات، كان أحدهما آية الله السيّد صدر الدين، الذي كتب يقول: لا أجدُ من الألفاظ ما يُعبّر عن فرحتي، وكان الآخر آية الله السيّد محمد تقي الخوانساري.

ومن إصفهان أيضاً أبرق الحاج الشيخ إسماعيل، وهو ـ ظاهراً ـ كبير عائلة (مسجد جامعي).

لكنّ الشخص الذي كان يعمل مع هؤلاء باستمرار كان الشيخ محمد جواد مغنية، فكانت له مقالات في أكثر الأعداد.

الإمام موسى الصدر والتقريب المستنير

أما السيّد موسى الصدر، فقد رأيته ـ للمرّة الأولى ـ في محاضرة للشيخ محمّد تقي القمّي، وكان ذلك في السنة الأولى من مجيئي إلى قم، أي سنة ١٣٢٨هـ. ش(١٩٤٩م)، وقد قيل وقتها: إنّ الشيخ محمد تقي القمي يريد إلقاء محاضرة في المدرسة الفيضية، وهناك حضر حدود مائتي شخص، وكان السيّد موسى الصدر الذي كان معروفاً آنذاك بـ(آغا موسى) واقفاً خلفي، ولم تكن لحيته قد ظهرت بعدُ، وأتذكّر عندما طرحت هناك مسألة التقريب كان فرحاً جداً، وقد أظهر فرحه وسروره.

وقد أبدى السيد موسى الصدر بعدها نشاطاً في مجلة (مكتب إسلام)، واستمرّ في لبنان على ذلك الفكر المستنير يتابع هذا الملفّ، ولم تكن دار التقريب حديث الساعة آنذاك، فكان يشترك في المجامع المصرية بوصفه إمام الشيعة، وكانوا يحسبون له حساباً، وأتذكّر عندما ذهبنا ذات يوم عند الدكتور محمّد الفحّام رئيس الأزهر، تحدّث عن السيد موسى الصدر؛ فقال: (لقد زاده الله بسطةً في العلم والجسم)، لقد كان السيّد الصدر إنساناً خلوقاً وبصيراً.

سمعت أنّ أنور السادات أرسله ليتحدّث في الجيش المصري عند قناة السويس، عندما كان الجيش في حالة استعداد للحرب مع الإسرائيليّين، فكان سماحته مؤثّراً في كلّ مكان بتلك الطلعة البهيّة الجذابة، وبذلك البيان، وبتلك القدرة التي كان يملكها على الربط.

ينقل أحد الشخصيات اللبنانية أنّ سماحته كان يريد السفر إلى مصر، وكان

هناك صحفي مسيحي يبحث عن واسطة للذهاب إليها ، فاصطحبه السيد الصدر معه ، وكان هذا الصحفي صديقاً لحسنين هيكل ، فأصبح هذا الصحفي واسطةً لتعرّف السيد الصدر على عبدالناصر ، وصار عبد الناصر بعدها مُنشدّاً إليه.

لقد كان الإمام الصدر من أنصار فكرة التقريب ، لكنّه لم يكن أحد كتّاب رسالة الإسلام ، أو أحد أعضاء دار التقريب ، وكان كلا الأخوين : رضا الصدر والإمام موسى الصدر ، يدافعان عن دار التقريب.

وهناك نقطة ينبغي أن لا تغيب عن أذهاننا ، وهي أنّ الإمام موسى الصدر ، ولكي ينظّم أمور الشيعة ، كان أكثر اندماجاً مع المسيحيّين منه مع أهل السنّة ؛ فمثلاً كان راديو لبنان يبثّ أذان الشيعة ، بناءً على طلبه ، ومن الطبيعي أن يحدث هذا الأمر انزعاجاً عامّاً في الأوساط السنّية ، فيما كان يُفرح المسيحيّين الذين كانوا يريدون إضعاف السنّة.

وعندما أصبح شارل الحلو رئيسَ الجمهورية اللبنانية ؛ أعطى إذناً للسيّد الصدر بتأسيس هذا المجلس ، وكان السنّة ـ على ما يبدو ـ معارضين لذلك ، لكنّه أسّس المجلس الشيعي في ظلّ رئاسة شارل الحلو ، وكانت أيضاً ثلّة من الشيعة غير متفائلة بذلك ، وقد كان من المعارضين لتأسيس المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى السيّد محمد حسين فضل الله وعائلته ، وقد كان لدى بعضهم نوعٌ من سوء الظنّ السياسي بالسيد موسى الصدر ، حيث كانوا يحتملون أن يكون مُرسلاً من قبل إيران ، ومن الواضح أنّ هذا النوع من المواقف السلبية إزاء المصلحين موجود ، لكنّه لا حقيقة له في واقع الأمر.

وعلى أيّ حال ، لقد كان الإمام موسى الصدر رجلاً إيجابياً ، طبعاً لا علم لي ما هو موقفه ـ فيما لو كان موجوداً ـ تجاه الثورة في إيران ؛ لأنّه كان على علاقة جيّدة مع جميع الرؤساء العرب ، وكان يستلم المساعدات منهم ، وكان في بعض الأحيان يتكلّم لصالحهم ؛ لكنّ أعتقد أنّ الرجل ـ بما كان يتمتع به من مجدٍ وعظمة ، وما ورثه من أخلاق حميدة ، وكونه رجلاً منصفاً جداً ومتسامحاً ـ كان سيقف إلى جانب الإمام الخميني في حركته ، لقد كان ـ على كلّ حال ـ رجلاً مُصلحاً ولم يكن ثورياً.

تجربتي مع التقريب

❖ كيف اتجهتم نحو المشروع التقريبي؟

لمّا كانت مجلة رسالة الإسلام متواصلة في صدورها، أرسلوا نسخةً منها إلى والدي، وكان والدي واعظاً طاعناً في السنّ معروفاً في إيران والعراق، وكما يقال اليوم: كان مثقفاً مستنيراً إلى حدٍّ ما، فقال لي: اقرأ هذه المجلّة، ولمّا قرأتها انجذبت إليها، وصرت بعد ذلك أتابع أعدادها اللاحقة، وكنت أشتريها عندما لا تُرسل إليّ، وما أظنّ أنّ عدداً واحداً منها فاتني ولم أقرأه، وفي المرحلة اللاحقة كان لآية الله البروجردي أثرٌ عميق ـ من هذه الجهة ـ في نفسي، وفي الأساس كان البروجردي ـ مقارنةً بغيره من علماء القرون الأخيرة ـ رجلاً استثنائياً، وحسب تعبير الشيخ ناصر مكارم الشيرازي: بقيت في نفس السيّد البروجردي كلمات لم يتمكّن من إظهارها، وتلامذته أيضاً لا يُظهرون ـ غالباً ـ كل ما ذكره لهم.

بدأتُ بعد ذلك بكتابة بحث حول الفتوحات الإسلامية في مجلّة (مكتب إسلام)؛ وذلك بهدف التقريب، وكنت أودُّ أن أعطي زخماً لهذه الروح السياسية التي وُجدت في صدر الإسلام.

لم يكن بعض السادة مستعداً للاعتراف بأنّ عملاً قد تحقّق للإسلام في زمان الخلفاء، فكانوا يُخضعون كلّ تصرّفاتهم للتساؤل، والحال أنّ الإسلام لو لم يحصل له هذا الانتشار الذي تحقق خلال الـ ٢٥ عاماً ـ وهي فترة الخلفاء الثلاثة ـ لما تحقّق له هذا الانتشار بعد ذلك، فلو بقيت سلطنة إيران وامبراطورية الروم بتلك القوة، لما تركوا المسلمين يحقّقون هذا القدر من النفوذ.

نعم، لقد كان تعامل بني أميّة مع المسلمين ومع الأمم الأخرى تعاملاً سيّئاً، كما كانوا يقوّون العنصر العربي، فيما كان الأئمة يتعاملون مع الأمم الأخرى ـ خصوصاً الإيرانيّين ـ معاملةً حسنة جداً.

لا يمكننا أن نقول ـ بأي شكل من الأشكال ـ : إنّ الذين نشروا الإسلام لم يكن لهم دين، بل قاتلوا ـ فقط ـ لأجل الثروة وما شابه ذلك، ينبغي التفريق بين المجاهدين والحاكمين، فإنّ بعض الحكّام قاموا بأعمال لا يمكن الدفاع عنها، وإن كنّا متطرّفين في نظرتنا إلى بعض هؤلاء أيضاً.

مثلاً: تلك الإمكانات التي بذلها الخليفة الثاني لنشر الإسلام، والتي لم تكن متوفرةً عند شخص آخر غيره، جعلته يقضي على المناوئين في الداخل، ولهذا لمّا وصل

الدور إلى الخليفة الثالث ارتفع صوت الجميع وثارت ثائرتهم ضدّه، لأنّه لم يكن يملك الأهليّة ولا تلك الظروف التي كانت عند الخليفة الثاني.

إحياء دار التقريب ثانية، ومشكلة عدم تجاوب العلماء

۞ لماذا لا تُحيون دار التقريب ثانيةً؟

۞ دار التقريب كانت خاصة بأولئك، وقد ذهب ذلك الزمان، مات المؤسّسون لها، وكان رأي الشيخ محمّد تقي القمّي أن يبقى هذا العنوان لهم، ونختار نحن عنواناً آخر.

على كلّ حال، تابعنا فكرة دار التقريب. وأوّل عمل قمنا به أن طبعنا سلسلة (رسالة الإسلام) ثانيةً، ثمّ طبعنا ـ بعد ذلك ـ مجمع البيان بمقدّمة للشيخ شلتوت، وأخيراً قرّر المصريّون إحياء دار التقريب وإصدار مجلّة رسالة الإسلام أيضاً.

ومشكلتنا أن العلماء الكبار لا يتعاونون معنا في هذا المجال، وعندما أردنا إصدار مجلّة رسالة التقريب، قال سماحة السيّد القائد الخامنئي: اسعوا أن تكون هذه المجلة أفضل من رسالة الإسلام، فقلت: من أين لنا كُتّاب كالشيخ كاشف الغطاء؟ فقال سماحته: يحصل.

لكنّ عملاً لم يحصل، أي أن من له مكانة علمية لا يكتب شيئاً، بل ومن غير المعلوم أن يكون موافقاً على عملنا؛ فليس عندنا أشخاص كالشيخ كاشف الغطاء، بل ولا حتّى أمثال الشيخ مغنية، ومع كل هذا، فإنّ المؤتمر الذي أقمناه لتكريم آية الله البروجردي والشيخ محمود شلتوت كان له أثرٌ كبير، كما كان له صدى واسع في مصر أيضاً، والمصريّون في إيران وفي حوزة قم قدّروا هذا العمل تقديراً كبيراً، وكذلك في مصر.

كان شيخ الأزهر قد ألقى بثقله في هذا المؤتمر، فقد أرسل ثمانية عشر شخصاً من معاونيه، من بينهم مفتي الديار المصرية ورؤساء الجامعات في الأزهر، والظاهر أنّه أراد الحضور شخصياً للمؤتمر، لكن عدم وجود علاقات سياسية بين إيران ومصر منعه ـ على ما يبدو ـ من هذا السفر بوصفه شخصيةً رسميّة.

الهوامش

(١) .

الوحدة الإسلامية، تحليل خطابي

ومعالجة سيسيولوجية

د. السيد صادق حقيقت (*)

ترجمة: مشتاق الحلو

التقريب بين نخب الشيعة والسنة والوحدة بين أتباع المذهبين، موضوعان يستحقان الدراسة من زوايا عدة، ويبدو أنّ أحداً لم يتكفلهما بالتحليل باستخدام المنهج الخطابي. يدّعي هذا المقال أنّنا لو حلّلنا هذا الموضوع بفهم الخطاب، لأحرزنا نتائج جديدة ومهمة.

وقد عبّرت عن الأمر بـ «الفهم» الخطابي، ولم أقل «المنهج» الخطابي، تفادياً لبعض مستلزمات مناهج ما بعد الحداثة، كالنسبية المطلقة؛ إذ إنّ جوهر الدين لا يتلائم ورفض مناهج ما بعد الحداثة للجواهر وذوات الأمور، وإن اقتضى الالتزام بمنهج ما الالتزام بتبعاته ولوازمه، لكن استخدام بعض دوال منهج معيّن لا يدلّ بالضرورة على قبول جميع قبلياته وأصوله وتبعاته.

وتأكيداً على ضرورة وحدة العالمين: الشيعي والسني، نسعى في هذا المقال لاستخدام بعض مفاهيم وأصول المنهج التحليلي للخطاب ـ مع التركيز على أفكار لاكلاو وموف ـ دون الالتزام بنسبيّته.

مصطلحات تحليل الخطاب

لتحليل الخطاب نحل مختلفة، بحيث يحقق اتّباع كل منها ـ كمنهج للعلوم الاجتماعية ـ نتائج مختلفة. وأهم هذه النحل: نظرية الخطاب في الألسنيات، نظرية

(*) [illegible]

الخطاب لنورمن فركلاف[1]، نظرية فوكو في الخطاب، ونظرية لاكلاو وموف، علماً بأنّ ارنستو لاكلاو وشنتال موف مدينان في نظريتهم لميشيل فوكو إلى حد بعيد.

أمّا الخطاب فيتألّف من مجموعة قضايا مترابطة، وبما أنها مادية تعزى إلى الظروف والخلفية التاريخية والزمانية، يعتبر «الحكم/ statement» بمثابة الذرة المؤلفة لكل خطاب، وبما أنّه لا يتمتع بتركيبة ألسنية لا يعدّ من صنف «العلامات/ Sign»، بل هو شكل من أشكال «الفعل الكلامي/ speech – act».

وأهم ما يميز الفعل الكلامي، أنّه: أ ـ يحمل شرط الصدق والكذب؛ ولذلك لا يحتاج أن يصدق على أمر معيّن. ب ـ يستنسخ بقدر كبير في المجتمع فينتشر بسرعة كبيرة. ج ـ له تبعات اجتماعية مهمة؛ إذ يتمتع بآليات الحذف والطرد.

يرى فوكو أنّ التشكلات الخطابية/ discursive formations تشير إلى مجموعة العقائد والمفاهيم التي تدعي إنتاج العلم عن العالم[2]. فالخطاب هو الذي يجعل من الإنسان موضوعاً، فيسمّي هؤلاء هذه الخصلة بـ «تحديد الموقع/ interpellation». كما أنّ شخصية الموضوع مجزأة/ split وليست موحدة. إذاً ليس الموضوع بنفسه سوى حقيقة أسطورية/ myt. يعتقد لاكلاو بأنّ كل موضوع أسطوري، والأسطورة فضاء إعادة الصياغة الذي لا يمتّ إلى واقع السلطة البنيوي بأي صلة مستمرة. أمّا الموضوع فله سمة استعارية؛ إذ لا يوجد أي ارتباط منطقي بين الخطاب واللاثبات. فكل مجتمع بحاجة إلى أسطورة، وكلّما اتسع مجال الأساطير/ mythical space، اتسع مجال عمل الموضوع[3].

وقد وسّع لاكلاو وموف علم الأنساب الذي صاغه فوكو، وأبدعا فيه مفاهيم مختلفة، وأهم المفاهيم التي استخدماها في نظريتهما للخطاب، هي:

١ـ الخطاب/ discourse

تسمّى العمومية المتشكلة التي تحصل نتيجة عمل التصنيف، خطاباً، والخطابات في الواقع منظومات من المعاني، تمعنن وتشخص فيها العلامات نتيجة تمايزها عن بعضها. وتشكّل الخطابات تصوراتنا وفهمنا عن الواقع والعالم الخارجي. إذاً تبقى عملية المعننة وفهم الإنسان خطابيةً على الدوام، فهي نسبية[4].

اعتمد لاكلاو وموف الموضوعات والسلوك الخطابي بدل طرح موضوع العين والذهن والتمايز بين الإدراك الذهني والنشاطات العملية (التي استخدمها الشيوعيون في تعريف الأيديولوجية). إذاً ينبغي أن تفسر الأشياء والنشاطات ضمن إطار أعم كي تصبح مفهومة.

٢ـ المفصلة/ articulation

تقوم المفصلة ـ كما يجدها هوارث ـ بجمع العناصر المختلفة وصياغتها ضمن هوية جديدة[٥]. بعبارة أخرى: أيّ عمل يربط بين العناصر المتناثرة لخطاب ما، بحيث يعدّل ويصلح هوية هذه العناصر، يسمّى مفصلة. وتشيع معاني بعض العلامات في بعض الأحيان بسبب التمفصل، ويبدو ذلك طبيعياً.

يعتقد لاكلاو وموف أن تعريف المفصلة والخطاب مرتبطان ببعضهما: «كلّ عمل يسبب صلة بين العناصر، بحيث يعدّل ويعرّف هويتها يسمّى مفصلة. والمجموعة المنظمة التي تحصل نتيجة المفصلة تسمّى الخطاب»[٦]. ويفهم المعنى الاجتماعي للكلمات والكلام والأفعال والمؤسسات في أرضية عاملة، تشمل التفاصيل والجزئيات.

٣ـ السلطة والهيمنة/ hegemony

أدخل غرامشي هذا المفهوم إلى الفكر الماركسي بوصفه جرياناً سياسيّاً يمفصل العناصر المختلفة ويصيغ الهويات. على هذا الأساس، تجزّأ اتحاد وانسجام الطبقات والموضوعات الطبقية في الماركسية إلى مجموعة مواقع متزلزلة لكنها مترابطة، كما كانت تنتظم بجريان الهيمنة[٧]. والهدف من الهيمنة إيجاد أو تثبيت نظام معنائي أو تشكيل مهيمن، وغالباً ما تنتظم هذه التشكيلات حول دال محوري.

يقول لاكلاو في آثاره المتأخرة: إنّ جميع مشاريع الهيمنة والبنى الاجتماعية وليدة الصدفة، وهي مهددة دائماً من قبل سائر الموضوعات والخطابات[٨].

٤ـ المتاحية availability والمصداقية credibility

استخدم لاكلاو هذين المصطلحين لبيان كيفية نجاح الخطابات. تعرّف ميزة المتاحية بالحاجة لإضفاء المعنى على الدوال العائمة/ floating signifiers. والدوال

العائمة هي دلالات تسعى الخطابات المختلفة لإضفاء معنى عليها، كلٌّ بطريقتها الخاصة[٩]. وينتهي الوجود المتزايد للدوال العائمة التي تفتقد معنى محدداً إلى الإبهام. وفي مثل هذه الظروف، تتاح للفاعلين الاجتماعيين خطابات يمكنها جذب هذه الدوال إليها، وإنهاء هذا الإبهام وغياب المعنى؛ فتتوفر إمكانية هيمنتها.

المصداقية شرط آخر لقبول أيّ خطاب. ويعني ذلك أنّ الأصول التي يقترحها الخطاب، يجب أن تكون متناغمة والأصول الأساسية لتلك الجماعة الاجتماعية؛ فكلما اختل واضطرب نظام الجماعة دحرت أصولها الأساسية؛ فإن بقيت أصول يمكنها تنظيم الجماعة وتمييزها عن غيرها، فلا يمكن للخطابات منازعتها.

٥ـ العناصر elements والفترات moments

العناصر دوال لم يثبّت معناها بعد، وتسعى الخطابات المختلفة لمعننتها. إنّها دوال عائمة لم تتقولب في إطار خطاب محدد، لكن الفترات فرص وعناصر تمفصلت داخل خطاب محدد، وحصلت على هوية ومعنى مؤقت. في الحقيقة، إنّ العناصر التي كانت متوفرة من قبل في دائرة الخطابات، وجذبت تدريجياً داخل الخطاب، تبدّلت إلى فترات، وتبقى المعاني والهويات نسبية دائماً فيمكن تغييرها حسب تغيّر الخطاب؛ فلا يثبّت المعنى بصورة كاملة أبداً.

سمّى لاكلاو وموف مواقع التباين differential positions إن كانت ممفصلة داخل الخطاب، فترةً؛ والتباين difference الذي لم يمفصل من ناحية خطابية، سمّياه عنصراً[١٠]. وبعبارة أخرى: تسمّى العلائم التي تمفصل حول دال محوري فترة، وتسمّى الفترات قبل التمفصل داخل خطاب محدد حيث تكون في فضاء الخطابات، عنصراً.

٦ـ أواصر التكافؤ والتمايز Equivalence and difference

ترتبط الدوال الأصلية ببعضها حين التمفصل من خلال أواصر متكافئة، وتفتقر هذه الدوال إلى المعنى، أي لا معنى لها بحدّ ذاتها حتى تتصل بواسطة أواصر متكافئة بسائر الدوال التي تملأها بالمعنى، فتقف قبال هويات سلبية أخرى يبدو أنها تهددها. فمثلاً، تكسب الديمقراطية الليبرالية معناها من خلال الاتصال بدوال أخرى،

كالانتخابات الحرة وحرية الرأي والبرلمان. وتغطي الخطابات الفوارق بأواصر متكافئة وتمنحها نظماً وانسجاماً؛ فتفقد العناصر في حالة التكافؤ خصالها المتفاوتة ومعانيها المتنافسة وتفنى في المعنى الذي يوجده الخطاب.

ويركز منطق التمايز على التمايزات والحدود بين القوى الموجودة، في حين يسعى منطق التكافؤ إلى التقليل من تمايزها من خلال مفصلة بعض هذه القوى، كما ينظمها قبال الآخر بجذب العناصر العائمة وتبديلها إلى فترات. إذاً منطق التكافؤ شرط لوجود أي مفصلة[١١].

٧ـ الانغلاق والتوقف closure

يعني الانغلاق التوقف المؤقت في عملية إعطاء الهوية للعلائم، وتثبيت معنى علامة ما في خطاب محدد لفترة مؤقتة؛ فلا يكون هذا الأمر كاملاً أبداً، ويبقى نسبياً ومؤقتاً. فالانغلاق هو التوقف المؤقت في جريان عدم ثبات المعاني، ويخلق الخطاب في حالة الثبات تصوراً بأنّ الدوال العائمة ثبتت في فترة ما. وإذا ما أردنا الربط بين الانغلاق ودور عنصر وفترة ما في خطاب محدد، يمكننا القول: «إنّ الخطاب سعي لتبديل العناصر إلى فترات من خلال تقليل المعنى المزدوج لها إلى معنى ثابت تماماً»[١٢]، وفي مثل هذه الحالة، يحصل شكل من أشكال الانغلاق في معنى الدال يمنع تأرجح معناها، لكن هذا الانغلاق ليس دائمياً. في الحقيقة، إنّ الانتقال من وضعية العنصر إلى الفترة لا يتم بصورة كاملة أبداً[١٣].

٨ـ الدال المحوري Nodal point

استعار لاكلاو وموف هذا المصطلح من لاكان؛ إذ تتمحور جميع العلائم حول الدال المحوري؛ فتشكّل النقطة المركزية في منظومة الخطاب. وتستقطب الطاقة الجاذبة لهذه النقطة سائر الدوال وتنظمها، كما تنتظم المفاهيم التي تمفصل خطاباً ما حول النقطة أو الدال المحوري.

٩ـ المجال الخطابوي field of discursivity

المجال الخطابوي رزمة من المعاني الإضافية الفاعلة بالقوة خارج المنظومة الخطابية

المحددة التي طردتها. من ناحية أخرى تعدّ هذه المعاني موادّ أولية لتمفصلات جديدة. وبما أنّ الهويات نسبية وارتباطية فليس هناك أي هوية ثابتة.

١٠ـ الانتزاع dislocation

الهويات والخطابات متزلزلة بسبب وجود الخصومة والانتماء إلى الآخر. نجد الآخر من ناحية يوفّر شروطاً تتيح ظهور الهوية، ومن ناحية أخرى يعرّضها للتهديد والفناء. والانتزاع حوادث تحصل نتيجة تنامي الخصومة وبروز الآخر والتعدد في المجتمع؛ فهي حوادث لا يمكنها أن تتعيّن وتتشخص بنظم خطابي قائم، ولذلك تسعى للقضاء عليه. أما مخلفات الانتزاع فهي: الوقتية temporality والإمكانية possibility والحرية freedom أو الافتقار إلى بناء متشخص[١٤].

ويشير الانتزاع إلى إمكانية وصدفية الصور الاجتماعية والتغيرات التي لم تحدّد وجهتها من قبل. ويحدث الانتزاع حين تبدأ الخطابات بالتباعد الأمر الذي يحدث بدوره حين حصول اضطراب اجتماعي أو اقتصادي شامل، أو حين تؤدي هذه الاضطرابات إلى حسّ الموضوعات بأزمة الهوية. وفي مثل هذه الظروف، تسعى الموضوعات لإعادة صياغة هوياتها ومعانيها الاجتماعية من خلال التمفصل وتعيين الهوية مع سائر الخطابات البديلة[١٥].

١١ـ المشروط / المحتمل contingency

ينحدر هذا المفهوم الأساس لدى لاكلاو وموف من مفهوم الصدفة والعرض في فلسفة أرسطو، ويقف قبال أيّ تصور ذاتي وضروري في مجال الاجتماع، وقد استخدم مفهوم الصدفة accident في فلسفة أرسطو في الظروف التي لا يمكن نسبة حادث أو أمر إلى علة ما[١٦]. إنّ الوجود والهوية ماهية تنشأ من الخارج، هذا الخارج Outside أو الآخر يلعب الدور الأساس في منح الهوية وتفعيل الخطابات؛ فلا خطاب من دون التمايز عن الآخر.

١٢ـ العداء أو التنافر Antagonism

خلق الأضداد الاجتماعية وتجربتها أمر محوري في نظرية الخطاب من جوانب ثلاث: الأول هو أنّ خلق علاقة عدائية ـ والتي غالباً ما تنتهي إلى خلق «عدو» أو «آخر» ـ

أمر ضروري لرسم الحدود السياسية. والثاني أنّ نشوء علاقات عدائية وتثبيت الحدود السياسية، أمر محوري في تثبيت قسم من هوية تشكيل الخطاب والفاعلين الاجتماعيين. أمّا الثالث، فهو أنّ تجربة العداء أنموذج يعكس لنا انتزاع الهوية؛ فعلى أساس نظرية الخطاب، ظهور هوية كاملة وإيجابية من قبل الفاعلين والمجاميع أمر غير ممكن. إنّما حضور «الآخر» هو الذي يمكنه التأثير على تشكيل الهوية. وتكمن أهمية مفهوم التنافر أو التضاد في أنّ كلّ شيء يحصل على هويته من خلال الارتباط بـ«الغير». ويرى لاكلاو وموف أن ليس هناك هوية ثابتة ودائمة ومحددة من قبل؛ لأنّ الهويات تحصل على المعنى داخل البناء الخطابي؛ إذاً فالهويات خطابية، وبعبارة أخرى: تمنح المواقع إلى الفرد أو المجموعة داخل الخطابات، لكن لا يثبت معنى دلالة ما داخل إطار، ويبقى احتمال رسوخ معنى آخر وخطاب آخر قائماً دوماً. إذاً كلّ هوية خطابية متزلزلة وغير مستقرة وسبب هذا التزلزل أنّ الهويات معرّضة لنفي «الآخر» دائماً، فلا تثبت أبداً. ويمكن للأفراد اكتساب هويات مختلفة حسب المواقع المختلفة التي تخلقها الخطابات لهم؛ إذاً ينبغي الالتفات في مفهوم الهوية إلى كونها نسبية ومعرّضة للنفي.

١٣ـ الذاتية[17]، الفاعلية الاجتماعية[18]، والموضوعة السياسية[19]

يتبنى لاكلاو وموف رأي آلتوسر في أنّ هويات المواضيع تصنع على شكل خطابات، لكنهما يرفضان دلالة كلامه الالتزامية على الجبر[20]؛ إذ يعتقدان بالتفكيك بين مواقع الفرد Subject positions والذاتية السياسية Political subjectivity. ويعود مفهوم موقع الموضوع إلى أشكال متعددة يتصوّر من خلالها الفاعلين أنفسهم داخل الخطابات بوصفهم ناشطين اجتماعيين. كما يعود مفهوم الذاتية السياسية إلى وقت يعمل فيه الفاعلون بصور بديعة أو يتخذون قرارات ما، وحين يبرز عدم استقرار الخطابات المانحة للهوية يتوفر إمكان ظهور الموضوعة السياسية، وتُتصوّر شخصية الموضوع مجزأة في هذه النظرية وليست بموحدة. كما يستخدم مفهوم الموضوعة السياسية بشكل عام لبيان طرق عمل الأفراد بصفتهم فعّالين اجتماعيين، ومن خلال ذلك تعطى الإجابة على

الإشكالية القديمة في العلوم الاجتماعية، وهي البناء ـ الفاعل[٢١].

وحين يتزلزل خطاب ما ولا يتمكّن من إعطاء هوية للفاعلين الاجتماعيين، تتوفر إمكانية ظهور الموضوع السياسي؛ إذاً ظهور الموضوع ينتج عن إمكانية وجود وعدم تثبيت الخطابات بشكل كامل وأزمة الهوية في ظروف التزلزل الخطابي. تنشأ الموضوعات على حافة البنى الخطابية المتزلزلة. ففي الحقيقة، حين يضعف الخطاب الحاكم تتوفر إمكانية ظهور موضوع وتمفصلات جديدة[٢٢].

إرهاصات خلق تمايزات التشيع/ التسنن

يمكن تحليل خطاب الشيعة والسنة في مقاطع تاريخية مختلفة بهذا المنهج؛ فقد نشأ الخطاب الشيعي في عصر الصادقين ' قبال الخطاب السني، لا سيما في الأبعاد الكلامية والفقهية. وفي خضم ذلك كان لصناعة التمايزات دور أساسي؛ لذلك كُلّف الشيعة بمخالفة تعاليم أهل السنّة لبناء أسس الفقه: «خذ ما خالف العامة»، و«الرشد في خلافهم». وإن لم يرغب الأئمة الأوائل بتصنيف المسلمين صراحة وباستمرار ضمن فرقتين: شيعة وسنة، لكن حدث هذا التصنيف عملياً على أيدي الأمويين؛ فبعد تولّيهم السلطة أصبح اعتبار أتباع الإمام علي «الآخر» جزءاً من عملية إضفاء الهوية على الخطاب الحاكم.

وظهر في عهد الصادقَين الشيعةُ المهتمون بالمعرفة والنصوص، وشكّلت الإمامة أهم قسم في الخطاب الشيعي، وعملت كدال أساسي في محوره، وتمكّن التمحور حول المعرفة والنصوص آنذاك من تلبية الطلبات المتزايدة للجماعة الشيعيّة التي كانت في طور النشوء، من أجل حضور مستمر ومؤثر في المجالات السياسية، فكوّنت جماعة محددة، وإن صنّفت ضمن المعارضين للحكومة القائمة، لكنها لم تقدم على عمل راديكالي حتى في الفترات التي بدت مناسبةً للتدخل السياسي وقلب الوضع القائم.

وتجد دلالات كالقائم والبداء والشفاعة والتقية والعصمة وحوض الكوثر ومنتقم آل محمد و.. معناها في سلسلة من الارتباطات والاتحادات مع سائر الدوال في المراحل التالية، كما تبحث كلّ منها عن صيغة من الأدوار التي يترقبها أو يحتاج إليها هذا الخطاب.

ويبيّن الرسم البياني التالي بوضوح كيفية تكوّن الخطاب الشيعي نظراً للفترات المذكورة[٢٣].

إلقاء القواعد الفقهية وبيان الفروع = الفقاهة ـــ توسيع رقعة التمايزات عن السنة إلى مستوى الأحكام التكليفية ـ الفقهية = العمل بالمذهب الحق	إرجاع الانتظار الباطني لدى الشيعة إلى زمان مؤكّد لكن غير محدد فعّال في الانتظار منفعل قبال الحوادث	قبول أوامر الإمام دون أي نقاش بسبب انتسابه إلى آل الوحي الإمام المفترض	تكريس القوة لدى الإمام والمطالبة بالتبعية الكاملة له = الإمامة ـــ طاعة الإمام المطلقة والمسبقة = الولاية

الإمام

المنتقم — العصمة

الإمام

تأويل الكتاب — الطاعة

القائم — التقية — الولاية

قبول الأحكام المختلفة الصادرة عن الإمام في المجتمع الشيعي = المصلحة ـــ عزو المواقف المتفاوتة للأئمة إلى قرار حكيم من أجل حفظ نظام الشيعة = الحكمة	إخفاء أمر القائم «إياكم والتنويه عن خصوصياته» التزام الصمت أمام الظلم والصبر «الذي يملأها عدلاً كما ملئت ظلماً»	الأصل هو حفظ المذهب، لا العمل بتكليف جزئي «التقية ديني ودين آبائي»، «التقية حسنة والإذاعة سيئة»، «لا إيمان لمن لا تقية له»	الراديكالية النظرية في مخالفة أهل السنة، والمماشاة العملية في التعامل معهم = شيعتنا ـــ إحالة الطاقة المثالية لمناهضة الحكومة إلى حالة باطنية وذهنية = إنتظار المنتقم

خلق التشيع الصفوي التمايز قبال التسنن العثماني: تحالف رجال الدين مع السلطة

نشوء التشيع الإيراني قبال التصوف العثماني يقع في صميم بحثنا الحاضر ـ مسألة الوحدة والتقارب ـ فقد تهيأت الأرضية المناسبة لظهور خطاب جديد مع اتضاح علامات انتزاع الخطابات السابقة على التصوف، نظراً للمتاحية والمصداقية.

ويعدّ تأسيس السلالة الصفوية وسيطرتها نقطةَ عطف في تاريخ الشيعة، كما في عملية التضاد والتمايز بين الشيعة والسنة. «الملك» هو الدال المحوري في هذا الخطاب الذي مفصلَ عناصر المذهب الشيعي، بصفتها فترات، وميّز نفسه عن الخطاب العثماني الذي يشكل «الخليفة» داله المحوري.

تمكّنت الصفوية بمساندة من العلماء الوافدين في الأغلب من لبنان، من استحضار مفاهيم النطاق الخطابوي ومفصلتها مع سائر دوال الخطاب الجديد. إنّ تاريخ الصفوية مشحون بقصص فساد ملوك هذه السلالة ومجونهم وسكرهم. إذاً لا يمكن عدّهم أفراداً معتقدين وملتزمين بالأصول الأخلاقية والمذهبية، وتبعاً لذلك، لا يتصوّر صدقهم وإخلاصهم في إعلان التشيع مذهباً رسميّاً. لكن على الرغم من ذلك، أقبلوا على العلماء ورجال الدين الشيعة، كالشيخ البهائي ومحمد باقر السبزواري وحسين الخوانساري والعلامة المجلسي، من أجل الحصول على قاعدة شعبية وإضفاء الشرعية على الخطاب الشيعي الصفوي. أمّا هؤلاء العلماء فقد استجابوا لتلك الدعوة وحالفوا الملوك لما وجدوا من فرصة لتبليغ الدين ودعم أسس المذهب الجعفري.

يعتقد شريعتي أنّ من هذا المنطلق جعل جميع المكاسب التي حصلت تبوء بالفشل؛ فحين ارتفعت الموانع عن طريق الممارسات المذهبية وإحياء الشعائر الشيعية، توقفت النهضة الشيعية.

ولم يمتلك الموضوع الاجتماعي استقلاليةً في الخطاب السلطوي الجديد؛ لذلك لم يكن الموضوع الذاتي والمستقل سوى حلماً؛ فحين علا نجم رجال الدين الشيعة، تغيّرت مراسيم تتويج ملوك الصفوية أيضاً. إذ كان في ما مضى أنّ أحد شيوخ المتصوفة يقلد الملك سيف السلطنة؛ لكن طلب الملك حسين من العلامة المجلسي تقليده السيف، وكأنّ علماء الشيعة ـ الذين لقّبوا بشيخ الإسلام ـ باتوا يفوّضون السلطة والحكومة من قبل الأئمة ـ وهم

الأصحاب الحقيقيون للحكومة في الإسلام ـ للملك نفسه.

وقد حمل التدهور الأخلاقي للبلاط والمجتمع آنذاك العلماء إلى انتهاز الفرص التي يتيحها لهم دخولهم البلاط، كي يلزموا الملوك الصفويين بإصدار أحكام تحسّن من وضع الدولة والمجتمع، كمنع المسكرات في زمن السلطان حسين بطلب من العلامة المجلسي، وإن أخفق الأخير في منع الملك نفسه عن شرب الخمر إثر مؤامرة مريم بيكم، عمة الملك. وقد تحققت أخيراً نبوءة المجلسي في أنّ الملك سوف يسلّم السلطة إثر سكره الدائم؛ إذ استسلم لمحمود أفغان بعد فترة طويلة من محاصرة إصفهان وتقديم كثير من الضحايا وظهور علائم الانتزاع[٢٤].

ويمكن تبرير تعاون رجال الدين مع الحكومة وإطرائهم على ملوك الصفوية من وجهة نظر العلامة المجلسي، كما يلي:

١ ـ إذا كان عدم اللقاء بالملك أو عدم الاكتراث به يسبب إضراراً بالعلماء وممتلكاتهم فتجب زيارته والتعامل معه وفقاً للتقية.

٢ ـ إذا كانت مؤازرة الملوك ومداراتهم تدفع ضرراً عن مظلوم أو تجلب نفعاً للمؤمنين، فيكون القيام بها أمراً ضرورياً.

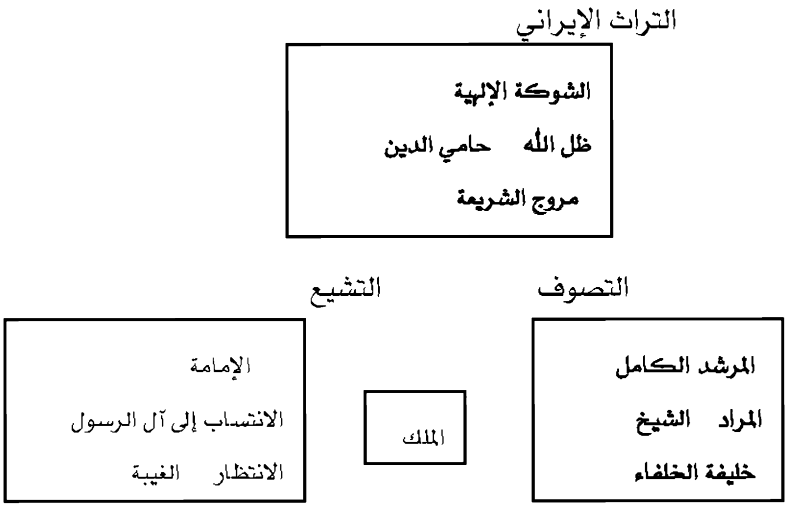
٣ ـ إذا أمكنت هداية الملك وحاشيته بالتواصل معهم، فهو لازم، أي يكون التواصل للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

يعتقد شريعتي أن دور التشكيلة الشيعية في العهد الصفوي، هو: ١ـ التبرير للبلاط الصفوي. ٢ـ التبرير للوضع القائم. ٣ـ تقديس النظام الحاكم. ٤ـ صناعة مادة تخميرية للفرد الإيراني. ٥ـ جمع العدّة والعدد للهجوم على العثمانيين[٢٥].

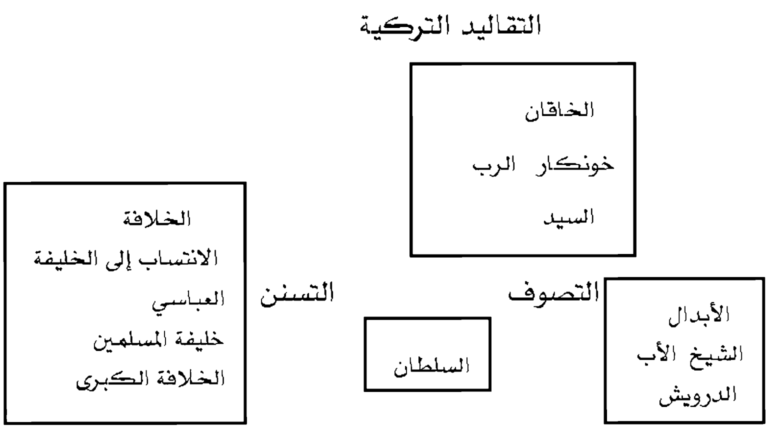
كان من الضروري في خطاب التشيع الصفوي الجديد، خلق دوال لإضفاء الشرعية على السلطة؛ لذلك نجد تغيّراً في الخطاب الشيعي في العهد الصفوي. وفي الحقيقة نرى أهم تغيير في حركة الدال المحورية وانتقالها؛ إذ تبدلت من «الإمام» ونظرية الإمامة إلى «الملك». يقول محمد باقر السبزواري ـ شيخ الإسلام في إصفهان ـ في كتابه روضة الأنوار: «بما أنّ الخلق لا ينقادون إلى الشريعة والأحكام الإلهية طواعية، فهم بحاجة إلى ملك عادل يقودهم باللطف والعنف إلى طاعة الأحكام الإلهية والانقياد إليها، فيوصل كل ذي حقّ إلى حقه ويأخذ ثأر المظلوم من الظالم ويقيم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، يسمّى هذا الشخص الإمام وخليفة الله، ويسميه الحكماء الملك على الإطلاق»[٢٦].

يبيّن الرسم البياني التالي كيف أنّ الخطاب الشيعي الصفوي استطاع مفصلة دوال، كالإمامة والانتساب إلى النبي ' والانتظار والغيبة (من الثقافة الشيعية)، ومفاهيم كالشوكة الإلهية (من الخطاب الإيراني)، والولي والمرام (من التصوف)، حول «الملك» الدال المحوري[٢٧]. وقد تألّف الخطاب الصفوي لمناهضة الخطاب العثماني؛ لذلك كانت كثير من حقائقه سطحية، وصناعة التمايزات هذه يمكن ملاحظتها في الخطابين أعلاه.

أ ـ خطاب التشيع الصفوي



ب ـ خطاب التسنن العثماني



مفصل الخطاب السني العثماني أيضاً مفاهيم من التصوّف والتسنن والحضارة التركية حول دالّه المحوري «الخليفة». ويطلق شريعتي على التشيع الذي يرتضيه، التشيع العلوي، ويضعه مقابل التشيع الصفوي وينتقد التشيع القائم ومن يمثله من رجال الدين. ويرى شريعتي أنّ التشيع كان ثورياً ومناضلاً حتى العهد الصفوي، لكنّه ما إن أعلن مذهباً رسمياً من قبلهم حتى وظّف لخدمة الدولة والسلطة. وقد جرّ التشيع الصفوي الناس بالتقية والانتظار، إلى الانفعال والانزواء والصمت تجاه جميع الانحرافات وانتهاكات السلطة، وتعطيل النضال بصورة مطلقة، وحوّل التشيع من مذهب فعّال إلى مذهب الخوف والخنوع.

ويرى شريعتي أنّ التشيع الصفوي هو مذهب الشرك والبكاء والتقية والجهل والبدعة والتفرقة والمديح والإطراء والجمود والعبودية والموت والتوسل بغرض التحايل، وتعني الغيبة في التشيع الصفوي الاستسلام والتحمّل والصبر والصمت وتعطيل الإسلام الاجتماعي؛ ولذلك لن يكون هناك معنى للحديث عن الحكومة الحقة أو الباطلة وصلاح المجتمع أو انحطاطه[٢٨].

ويعتبر شريعتي أنّ أشخاصاً كالسيد جمال والميرزا الشيرازي والسيد الخميني ـ الذي يسميه مرجع عصره الكبير ـ لا يمثلون الجوّ الحاكم على الحوزات العلمية، بل هم استثناءات على القاعدة[٢٩]. وينتقد ـ هو وآخرون ـ رجال الدين في العصر الصفوي، ويعتبرون ادعاء الصفويين السيادة والانتساب إلى الإمام موسى الكاظم انتحالاً وكذباً، في الوقت الذي يؤكّد علماء عصر الصفوية هذه السيادة.

لقد أخرجت الصفوية فجأة النهضة الشيعية من مخابئها إلى العلن، لكن لم يكن للأقلية الشيعية آنذاك طقوس محددة أو رموز وعلائم ومراسم اجتماعية. لهذا عولجت هذه القضية بتأسيس وزارة لهذا الأمر، وكلّف شخص باسم «وزير المراثي» بهذه المهمة. جاء هذا الوزير أولاً بتحف الغرب إلى إيران في القرنين السادس عشر والسابع عشر، حيث اقتبس من أوربا الشرقية ـ بعد زيارتها ـ رموز المراسيم الدينية وآلاتها وتصاميمها والمراثي المعمول بها في الكنائس، ثم أضفى عليها ـ بمعونة رجال الدين ـ طابعاً شيعياً إيرانياً؛ فظهرت طقوس ورموز لم يسبق لها مثيل لا في إيران ولا في الإسلام ولا حتى عند الشيعة، مراسيم كالتمثيل والتشابيه والتشييع الرمزي ورفع

الأعلام الحديدية وخدمة الستارات ورسم الصور والمبارزة وتعليق الأقفال بالأجسام والضرب بالسلاسل أو الموسى والعزف والطبول و...»[٣٠].

كان هذا الخطاب الجديد بحاجة إلى خلق تمايزات أخرى، فاشتدّ النزاع بين المذاهب والطوائف. يعتقد إدوارد براون أنّ نفوذ العلماء وعلوّ شأنهم لم يساعد على الوحدة الوطنية، بل على العكس، جرّ تعصّبهم إيران إلى التشرذم، وخير شاهد على ذلك التحاق المجوس في إيران بالأفغان حين هجومهم عليها[٣١]. كما لازمت مجموعة من السبّابين المحقق الكركي فكانوا يلعنون الشيخين[٣٢]؛ من هنا اعتبر علماء العثمانية قتل شيعيٍّ أفضل من قتل سبعين كافراً محارباً[٣٣].

يكتب أمير محمود بن مير خوانده: «أمر الملك إسماعيل بتغيير محاريب المساجد والمعابد السنية والمناداة حين الأذان بـ «أشهد أنّ علياً ولي الله» بعد الشهادتين، وبـ«حيّ على خير العمل» و «محمد وعلي خير البشر» بعد «حيّ على الفلاح». كما أصدر أمراً واجب الإطاعة إلى حرّاس العتبات المقدسة بقطع رأس كل من يصلي على غير طريقة الإمامية. وألقي كل الجهلة والمتعصبين الذين كانوا يعذّبون محبي أهل البيت والشيعة ويؤذوهم قبل اعتلاء أبناء ملك الولاية العرش في مدينة الولاية، في نار الانتقام. وطهّرت آنذاك أرض آذربايجان من دنس الجهال وأهل الضلال بسيوف الغزاة، وشاع الدين الحقّ بصورة كاملة»[٣٤].

أصبح اللعن علنياً في هذه الفترة، مما باعد بين المذاهب؛ وللأسف على الرغم من إعلان قائد الثورة الإسلامية [السيد علي الخامنئي] حرمته، مازال الشيعة في عهد الجمهورية الإسلامية يزاولونه. ويتسنّى لنا تخمين أسباب نشوء هذه الظاهرة بالتحليل الخطابي لمسألة الوحدة والتقريب في فترة محددة، وكيف أنّها فقدت موضوعيتها في الخطاب الحديث.

صدمة الحداثة ووحدة الشيعة والسنة

بذلت منذ فترة طويلة جهود للتوحيد والتقريب بين الشيعة والسنة ـ دون التطرق للتحليل الخطابي ـ فيرى ابن رشد أنّ من الضروري الأخذ في الفقه بكل ما يوجد صحيحاً من جميع المذاهب، وعدم الالتزام بتقليد مذهب معيّن[٣٥]. إنّ الأصوليين والعقليين بشكل

عام أقرب إلى فكرة التقريب من أهل الظاهر؛ فلم يوافق الآخوند الخراساني الرأي المشهور في ولاية المعصومين بل طرح رأياً آخر؛ إذ كان يعتبر الولاية المطلقة منحصرة بالذات الربوبية، وولاية النبي التشريعية مقيّدة بالأمور السياسية العامة المهمة، كما يجد الأدلة عاجزة عن إثبات ولايتهم في الأمور الجزئية الشخصية، ويرى سيرة النبي والأئمة، محافظة دوماً على حرمة حياة الناس الخاصة وأنّ ولايتهم لم تكن عامة.

يقول الخراساني في رفض رأي الشيخ الأنصاري: «فاعلم أنّه لا ريب في ولايته [الإمام] في مهام الأمور الكلية المتعلقة بالسياسة التي تكون وظيفة من له الرياسة؛ وأمّا في الأمور الجزئية المتعلقة بالأشخاص، كبيع دار وغيره من التصرف في أموال الناس، ففيه إشكال، مما دلّ على عدم نفوذ تصرّف أحد في ملك غيره إلا بإذنه، وأنّه لا يحلّ مال إلا بطيب نفس مالكه، ووضوح أنّ سيرة النبي ' أنّه يعامل مع أموال الناس معاملة سائر الناس؛ ومما دلّ من الآيات والروايات على كون النبي ' والإمام أولى بالمؤمنين من أنفسهم. وأمّا ما كان من الأحكام المتعلقة بالأشخاص بسبب خاص، من زواج وقرابة ونحوهما، فلا ريب في عدم عموم الولاية له، وإن يكون أولى بالإرث من القريب، وأولى بالأزواج من أزواجهم؛ وآية **{النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ}** (الأحزاب: ٦) النبي أولى بالمؤمنين» (الأحزاب: ٦)، إنّما يدلّ على أولويته فيما لهم الاختيار، لا فيما لهم من الأحكام تعبداً وبلا اختيار.

بقي الكلام في أنه هل يجب على الناس اتّباع أوامر الإمام × والانتهاء بنواهيه مطلقاً ولو في غير السياسيات وغير الأحكام من الأمور العادية، أو يختصّ بما كان متعلقاً بهما؟! فيه إشكال، والقدر المتيقن من الآيات والروايات وجوب الإطاعة في خصوص ما صدر منهم، من جهة النبوة والإمامة»[٣٦].

وإذا لم يجد الآخوند الحكومة الدستورية مخالفةً للشريعة، لكنه خالف إلحاق عبارة «المشروعة» إلى عنوانها، ولم يكن ذلك جدالاً على ألفاظ، بل كان يعتقد بانحصار الحكومة المشروعة بالمعصومين.

وفي رأيه الآخر، لا يعتبر ولاية الفقيه مطلقةً بعد نفيه لولاية الفقهاء في الأمور الحسبية، كما لا يجد في المجال العام فرقاً بين الفقيه وغيره[٣٧]. لكنّه شقّ طريقاً من خلال الحركة الدستورية بنظرته الإيجابية للحداثة، واتبعه الآخرون بعد ذلك.

لفت السيد البروجردي الأنظار إلى مسألة مهمة ممهّداً بذلك للتقريب بين الفريقين والتعاون مع الشيخ شلتوت. يعتقد البروجردي أنّ علينا طرح الولاية الدينية للأئمة بدل الولاية السياسية التي أصبحت من التاريخ؛ لذلك ينبغي التركيز على حديث الثقلين أكثر من حديث الغدير، إذ إنّ قضيتنا اليوم تفسير الشريعة لا حقانية الإمام علي × في أمر تاريخي. ويعتبر الشأن الذاتي للأئمة تبليغ الشريعة وتفسيرها لا الدخول في السياسة بل لم يتصدّوا لها إلا من باب «المصلحة»[٣٨].

ويعتبر الشيخ محمد صالح الحائري المازندراني ـ المعاصر للبروجردي ـ خطوات الشيخ عبد المجيد سليم للتقريب بين المسلمين، من خلال احترام عقائد الآخر والتركيز على المفاهيم المشتركة كالنبي ' والقرآن الكريم، ضروريةً، لكنّها غير كافية، داعياً مفكري كلا الفريقين لإعادة دراسة جميع مسلّماتهم؛ معتقداً أنّ مفاد حديث الغدير هو ترشيح الإمام علي × ، لا تنصيبه في منصب سياسي[٣٩].

ولم يفكك الشيخ الدكتور مهدي الحائري في نظرية الوكالة التي طرحها ، بين شؤون رجال الدين والأمور السياسية فحسب، بل اعتبر السياسة أمراً وضعياً لا يتمتع بكثير صلةٍ بالدين؛ لذلك يجد الحكمة منفصلةً عن الحكومة، كما فعل علي عبد الرازق من قبل. ويعتقد الحائري أنّ الأئمة المعصومين لم يتمتعوا بولاية سياسية، بل لا يرى شأناً كهذا لهم؛ إذ يستلزم ذلك دوراً مضمراً (دور مع واسطة) في رأيه. ويمكن مقايسة هذا الاستدلال بإثبات نظرية النصب ببرهان اللطف. ويعتقد الخواجة نصير الدين الطوسي بأننا لو لم نبلغ الواقع في المسائل الجزئية لم يتحقق مقصود الشارع؛ فينبغي أن ينصّب هو أحداً ما، وعلى خلافه يرى الشيخ الحائري أنّ تنصيب وليّ للأمور التنفيذية أمر مستحيل، ناهيك عن ركاكة الاستدلال، كما أنّ العمل بالتكليف أو عدمه لا يتصوّر إلا بعد وجوده في مرحلة الجعل، وهي متأخرة رتبةً عن إرادة تشريع الحكم؛ إذاً فضمان تنفيذ كل حكم خارج عن جعله وتشريعه؛ فإن أراد الله تحديد ضمان تنفيذ الحكم (الولاية السياسية) لاستلزم ذلك تقدّم الشيء على نفسه بمرتبتين، وهذا دور مضمر[٤٠].

وهناك آراء مختلفة لآخرين في التقريب أيضاً؛ فعلى سبيل المثال، كان للتقية المداراتية ـ قبال التقية الزمنية ـ التي أفتى بها الإمام الخميني دوراً مهماً في توحيد المسلمين في عهد الجمهورية الإسلامية.

نظرية الشيخ واعظ زاده الخراساني في قضيّة التقريب

كما يسعى الشيخ واعظ زاده الخراساني لتقديم صياغة جديدة عن شرعية حكومة أبي بكر؛ نظراً لاعتقاده بعدم أصالة الاختلاف بين الشيعة والسنة في العصر الحاضر، ويرى أنّ من الممكن اعتبار حكومة الخلفاء مشروعة، شرط أن نميّز بين أولويتين: الأولى هي الالتزام بالنص على الخلافة، والثانية هي صدّ المنافقين والمرتدين واليهود والنصارى بواسطة شورى أهل الحلّ والعقد، وهو ما كان علي × يذعن به. ويمكن تبرير الأولوية الثانية بصورتين: ١ ـ الترتب (الحكمين المتضادين، حيث يتوقف الثاني على عصيان الأول). ٢ ـ من باب الضرورة. وشواهد الأولوية الثانية هي:

١. كلام الإمام علي × في الخطبة السادسة من نهج البلاغة: «إنّه بايعني القوم الذين بايعوا أبا بكر وعمر وعثمان على ما بايعوهم عليه، فلم يكن للشاهد أن يختار ولا للغائب أن يرد. وإنّما الشورى للمهاجرين والأنصار، فإن اجتمعوا على رجل وسمّوه إماماً كان ذلك لله رضى»؛ ولهؤلاء إصدار حكم القتل أيضاً.

٢. كلام الإمام علي: «لقد علمتم أنّي أحق الناس بها من غيري، والله لأسلمن ما سلمت أمور المسلمين ولم يكن لها جور إلا عليّ خاصة».

٣. وكلامه: «والله ما كانت لي في الخلافة رغبة». أي لم تكن له رغبة بالأولوية الثانية لكنّه اعتبرها شرعية في النهاية.

٤. اعتبار الإمام علي حضور جماعة كافياً للبيعة.

٥. احتجاجه في الخطبة ١٧٢ من نهج البلاغة على طلحة والزبير بأنّهم بايعوه، في حين كانت البيعة بعد الخلفاء الثلاثة ولم تكن على إمامته.

٦. قوله في الخطبة ٢٢٩: «وبسطتم يدي فكففتها، ومددتموها فقبضتها».

كما وردت رسالة في كتاب الغارات للشيعي الثقفي الكوفي، ذكر فيها أنّ بعض أصحاب الإمام علي، كحجر بن عدي، سألوه عن الخليفتين حين سقطت مصر بيد معاوية. والغريب أنّ الأمر غامض بالنسبة لهم بعد مرور أكثر من ثلاثة أعوام عليه، فأجابهم الإمام: «فخشيت إن لم أنصر الإسلام وأهله أن أرى فيه ثلماً وهدماً... فمشيت عند ذلك إلى أبي بكر فبايعته... فلما احتضر بعث إلى عمر فولاه، فسمعنا وأطعنا». وقد جاءت هذه الرسالة مقطّعةً في نهج البلاغة، كما ذكرت في شرح ابن أبي الحديد

بوصفها خطبة[٤١].

ويؤيّد تاريخ الصحابة هذا الرأي أيضاً؛ فقد اجتمع الأنصار في السقيفة النائية ولم يجتمعوا في المسجد كي لا يسمع المهاجرون بأمرهم، لكن التحق بهم عمر وأبو بكر وأبو عبيدة، وطرحوا خلافة أبي بكر؛ إذاً لم تكن مؤامرة مبيّتة ولم يذكر أحدٌ اسم علي × .

وقد تكون الأسباب التالية وراء مبايعة الناس أبي بكر:

١. صحيح أنّ علياً أوّل من آمن برسول الله، لكن تمّ ذلك في البيت في حين كان إيمان أبي بكر في العلن.

٢. حين نام علي مكان رسول الله، ينقل القرآن قصة غربة أبي بكر في الغار، ولم يقل له النبي: «لا تخف»، بل «لا تحزن». أي لم ينشأ الموضوع من ضعف نفسه، بل الحزن على المكاسب وهكذا كان تصوّر الناس عنه.

٣. ذكر اسم كليهما في حجّة السنة التاسعة؛ إذ كان أبو بكر أمير الحاج، وإن قالت الشيعة: إنّها أخذت منه، وفيما عرف علي بقتله المشركين، عُرف أبو بكر بحكمته ووقاره، وفي هذا يقول الشيخ شلتوت: إنّ أبا بكر كان مظهر السلم فيما كان علي مظهر الغضب[٤٢].

ويذهب واعظ زاده إلى أنّه حيث لم تتحقق حكومة الإمام علي × ، كان هناك وجه لشرعية حكومة الخلفاء؛ فلا يمكن اعتبارها غير شرعية بالكامل، فهو وإن لم ينظر إلى المسألة من منطلق خطابي، لكنه يقول بوضوح: إنّ كثيراً من القضايا الشيعية البديهية في هذا الزمان تحتاج إلى إعادة نظر فيها، ومن الممكن فهمها بشكل آخر.

ما هي المسؤوليات في عصر الجمهورية الإسلامية؟

لا يمكن تقييم مصير الجمهورية الإسلامية الإيرانية بمعزل عن المذهب الشيعي؛ فقد شهد التشيع هذه المرة خطاباً جديداً من التطورات التاريخية والتحولات الفكرية في إطار هذا النظام الجديد، بدالّها المحوري «ولاية الفقيه». وتعود هذه المسألة إلى سيطرة فكرة تلازم «التشيع» و«السياسة» في الجمهورية الإسلامية الإيرانية. وفي هذه الفترة

بالذات تكوّن خطاب من التشيع والإسلام السياسي، ليجمع عناصر التراث/الحداثة بشكل بديع، ولأول مرة في تاريخ الشيعة يطالب أتباع هذا المذهب بشكل من أشكال أصالة العمل، على الرغم من الالتزام ببعض المفاهيم الشيعية الاعتقادية المتمركزة على المعرفة. وقد اعتمد التشيّع هذه المرة في أفقه الجديد على مجموعة محددة من المعتقدات (أصالة المعرفة) ومصادر محددة لتفسيرها (أصالة النخب)، وفي نفس الوقت طالب أتباعه بالحضور في المجتمع (أصالة الجمهور)، والتفاعل الإيجابي مع الأحداث الجارية في مجالات السلطة والسياسة (أصالة العمل).

وملخص الحديث: إنّ وحدة الشيعة والسنة إذا ابتنت بشكل تكتيكي على أصل الضرورة وأمثالها فسوف تبقى مهددة؛ فبمجرد الخروج من ظروف الضرورة تبدأ التناقضات، ولا تكفي العودة إلى القرآن بوصفها آليةً لبلوغ الوحدة أيضاً؛ لأنّ الخلاف بدأ عليه أساساً، فالنزاع الشيعي/السني أمر خطابي، ويختلف من خطاب لآخر، وأغلب نزاعات الشيعة والسنّة في العصر الصفوي، وبعض اختلافاتهم تعود إلى عهد الصادقين ' ممّا يقبل التفكيك؛ وإنّما برزت هذه الازدواجية في عهد الصادقين؛ لأنّ بعض الأفراد ـ كأبي حنيفة ـ أسّسوا مدارس فقهية قبال الإمام الصادق. بينما كان النزاع في العصر الصفوي سياسياً واجتماعياً يعود للسلطة وتأسيس السلالة الصفوية.

إنّ خلفية أغلب عناصر الصفوية وأواصرها التكافؤية قبال العثمانية تعود إلى السلطة بمعناها العام، لا الآراء الدينية والأفكار.

وفي العصر الحديث ـ عهد الجمهورية الإسلامية ـ أصبح «الآخر» هو الإلحاد والأنسنة (في الأبعاد الفكرية)، وإسرائيل (في الأبعاد السياسية)؛ فعلى الجميع ـ شيعة وسنّة، وحتى أتباع الديانات الإبراهيمية وجميع أحرار العالم ـ مقاتلة العدو المشترك من موقع واحد. إنّ الذين يسعون لإثارة النعرات الطائفية مرة أخرى ـ عامدين أم جاهلين ـ يخدمون العدوّ المشترك.

وفي هذا العصر يسعى الغلاة من الشيعة والسنة عن جهل في الغالب، والمستعمرون عن قصد وعمد، إثارة النزاع الشيعي/السني مرة أخرى[٤٣]؛ ليصرفوا الأنظار عن تقابل الدين/الإلحاد، والمظلوم/الظالم. والغريب في الأمر أنّ المفرطين من الفريقين مستعدّون للاتحاد مع أهل الكتاب وغيرهم، لكنّهم لا يريدون إطفاء نيران غيظهم، ويجيزون إراقة

دم بعضهم.

إنّ الإلحاد ثقافياً وإسرائيل سياسياً كفيلان بأن يصوغ الشيعة والسنة تعريفاً لمواقعهم في الخطاب الجديد، استعداداً لصناعة تمايزات جديدة في عصر العولمة.

الهوامش

[illegible]

[illegible]

Ernesto Laclau, New Reflections on the Revolution of Our Time, London, Verso, [illegible]; pp [illegible]

David Howarth, Discourse, Open University Press, [illegible]; pp [illegible].

[illegible]

Ernesto Laclau (and Chenthal Mouffe), Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics, London: Verso, [illegible]; p [illegible].

[illegible]

M. Jorgensen (and L. Phillips), Discourse Analysis as Theory and Method, London, Sage Publications, [illegible]; p [illegible].

Ibid [illegible].

Laclau (and Mouffe), p [illegible].

Ibid, pp [illegible].

Ibid, p [illegible].

Ibid, p [illegible].

Laclau, Ibid, pp [illegible].

[illegible]

Laclau, Ibid, pp [illegible].

subjectivity.

Social agency.

Political subjectivity.

Jorgensen (and Phillips), p.

Ibid, p.

Ibid, p.

التسامح، رسالة الدين والفلسفة والأدب

د. عبدالكريم سروش [*]

ترجمة: فرقد الجزائري

مدخل

في البدء، أحيي روح أراسموس[1]، معلم التسامح والتعددية، و أتقدم بالشكر الجزيل إلى مسؤولي مؤسسة أراسموس، الذين رشّحوني لنيل جائزة عام ٢٠٠٤م لهذه المؤسسة، وأجلّ جهودهم الثقافية والإنسانية، وأتمنى لهم مزيد التوفيق.

لا علم لي بمعايير اختيار الفائزين لهذا العام، لكن أتصور أن لكتابي «الإدارة و التسامح» وقصة طبعه ونشره دوراً كبيراً في اختياري، أنا الإيراني المسلم الشيعي. يسعى هذا الكتاب، كما يدلّ عنوانه، لتبيين الديمقراطية على أنها نحو من الإدارة المبتنية على التسامح، ويطمح لإقناع المجتمع الإيراني المسلم بعد الثورة أنّ بإمكانه حفظ مبادئه وآدابه الإسلامية في ظل نظام ديمقراطي، دون التضحية بأحدهما لتحقق الآخر. إنّ التسامح - كما نقد المتصدين للسلطة ومحاسبتهم - من قيم الدين، وكلاهما من أركان الديمقراطية. غاية ما هنالك أنّ الديمقراطية تتطلب تقديم الحق على المسؤولية والتكليف، وتعدد التفاسير بدل التفسير الرسمي الواحد للدين من قبل الحكام.

طبع هذا الكتاب في مرحلة عاشت فيها إيران من الانغلاق السياسي أكثر من أي وقت مضى، وقد أجبر المؤلف على مغادرة إيران بفعل الاعتداءات الجسدية منها أو الألفاظ النابية، وأصبح مشرداً يتنقل وحيداً من بلد إلى آخر، كألمانيا وبريطانيا وكندا، وقد هيمن على وزارة الثقافة وزير لم يسمح بطبع وريقة «غير إسلامية»، وأصيب سوق الكتاب والصحيفة بالركود، ولم يتسنّ لأحد الدفاع عن نفسه قبال ما يوجّه إليه من تهم. كما

(*) [redacted]

منع تلاميذي من الكتابة والتوضيح، لكن في ظلّ هذه الظروف قام أحدهم ـ وهو صديق شجاع ما زال يدفع ثمن جرأته ـ بطبع هذا الكتاب، لكنه لم يحتو كتاباتي فحسب، بل جمع عدداً منها مع ما نشر من نقد بنّاء عليها في مختلف الصحف، في مجموعة قلّ نظيرها في إيران. أما ما حدث بعد ذلك جعله منقطع النظير حقاً، حيث منعت وزارة الثقافة طبعه إلا بإضافة موضوع مطوّل عليه من قبلها، دون أخذ موافقة المؤلف.

يحمل هذا الكتاب اليوم تلك المقالة كجنين غير شرعي، ويا لهزلية الدهر، مقالة غير مشروعة تعطي المشروعية لكتاب. إن هذا الكتاب لا يحمل عنوان التسامح فحسب، بل يجسده ويحمله بين ثناياه.

التسامح في إيران والإسلام

ينبغي القول: إنّ التسامح الذي نحن بأمس الحاجة إليه اليوم في إيران، ليس بأمر غريب وغير مألوف في الثقافة الإيرانية والمذهب الإسلامي؛ فقد ارتفع حافظ ـ الشاعر الإيراني العظيم في القرن الثامن (الرابع عشر الميلادي) ـ بالتسامح إلى حيث قال: السلام في الدارين يتحقق بامتثال حكمتين: المروءة مع الأصدقاء، والتسامح مع الأعداء. قال ذلك بعد قرن من هجوم المغول على إيران، حيث لم ينس الإيرانيون بعد مرارته حتى ابتلوا بالتيموريين الذين نزلوا على البلد كالصاعقة، فكانت نيران الخوف والظلم والدمار تحرق الحرث والنسل، ولم يقتصر الخلاف والعداء على الحكام المحليين، بل امتد إلى رؤساء المذاهب والفرق الدينية، فاحتدم الصراع بينهم، وسمّى بعضهم الآخر بأتباع الشيطان وأهل النار.

يصف حافظ المناخ الحاكم في تلك الآونة بقوله: إن حالة الدهر سيئة مضطربة وبأمس الحاجة إلى فكر حكيم. وذلك الفكر الحكيم الذي يضمن السعادة والسلام في الدنيا والآخرة هو الالتزام بالمروءة مع الأصدقاء والتسامح مع الأعداء. لو كنت مكان حافظ لقلت: المروءة مع الأصدقاء والتسامح مع الأعداء، إلا أعداء التسامح.

علم حافظ بأنّ الدعوة إلى التسامح في مجتمع ديني غير ناجعة إن لم تقم على أساس نظرية معرفية إنسانية ودينية عميقة؛ لذلك نجده يتحدث عن الإنسان والدين في مواضع عدة من ديوانه، علّه يقنع مخاطبيه بالشعر والإيحاء، إنّ المروءة والتسامح ليسا موضوعين للوعظ فحسب، بل هما أصلان فلسفيان يقومان على أسس عقلانية.

الخطأ البشري والنظرة الواقعية

لم يغفل حافظ كون الإنسان معرضاً للخطأ في الفكر والعمل؛ لذلك يسعى لتسليط الضوء عليه باستذكار الأساطير الدينية. فبناء على الروايات الإسلامية، نزول الإنسان إلى الأرض ناتج عن إثمين: الشيطان صاحب الإثم الأول، وآدم الذي يعود له الإثم الثاني؛ فقد أمر الله جميع الملائكة بالسجود لآدم، لكن عصى الشيطان أمر ربه فأقصي من ملكوت الله. لكنه أوتي فرصة إغواء أبناء آدم، وصدّهم عن الله بأصناف الوساوس إلى نهاية التأريخ. (لا نجد هذه الأسطورة بهذا الشكل في الكتاب المقدّس لدى اليهود والمسيحيين)، أما الإثم الثاني فمن صنع آدم، الذي أكل من الشجرة الممنوعة بوسوسة من الشيطان، فبدا عارياً وكشفت عورته. فطرد هو وزوجه حواء من الجنة إلى الأرض عقوبةً لإثمهما، وبذلك أسس تأريخ البشرية.

إذن، يعتقد حافظ أنّ من كان من سلالة الإثم وليس بمعصوم من وساوس الشيطان، أنّى له ادعاء العصمة والغلظة على المخطئين، وتوقع البراءة كالملائكة من الآخرين؟! لا يتفق ادعاء العصمة وتأريخ البشر وميلاده وتكوّنه. يقول حافظ:

في حين تصعق المعصية آدم المصطفى، كيف يليق بنا ادعاء العصمة؟!

يرى حافظ الإثم جزءاً لا يتجزأ من خصال الإنسان، ولا ينفك الإنسان من فعله، وعلى المتيقظين الأخذ بنظر الاعتبار هذا الأمر في استيعاب نظام العالم والحياة، وأن لا يغفلوا دوره في صناعة الحياة رغم سلبيته من الناحية الأخلاقية. ولعلّ ذلك وراء ما كتبه ماندويل - الطبيب الهولندي الذي كان يقطن في بريطانيا - في كتابه «أسطورة النحل» من أن السلبيات على الصعيد الفردي تعدّ إيجابيات على الصعيد الاجتماعي.

ويذهب حافظ في أحد أشعاره أبعد من ذلك، حتى يصف الإنسان بالوسنان والمخمور، ويرمي بالأول إلى الأخطاء الفكرية والنظرية لدى الإنسان، وبالثاني إلى الآثام التي يأتي بها على الصعيد العملي، وكأنّ الناس ينظرون إلى الحقائق بعيون مغمضة أو في الأحلام، ولذلك لم يتمتعوا قط برؤية واضحة لها. لا تجد الحق المطلق لدى أحد؛ إذ الجميع في سنة فلا أحد بصير على الإطلاق، حتى يحسب الآخرين عمياناً ويغلظ عليهم، بل يعاني الجميع من النقص والمحدودية في البصر والبصيرة، ونحتاج إلى الأخذ بأيدي بعضنا.

النتيجة العملية التي يخرج بها هذا الوصف، هي عدم الغلظة والغضب بل انتهاج الصبر والتسامح، ولا يقتصر ذلك على الأصدقاء بل يعم الأعداء أيضاً. فجميعنا إنسان وكلنا وسنان أو مخمور. ويمكننا التوصل إلى نتائج أكثر دقة ووضوحاً من خلال هذا التفسير الأسطوري: لا يجوز أبداً اتخاذ الحقيقة والدين سلاحاً، إذ هما من نوع الكلام والحوار، لا المخالب، ولابد أن يأتيا بالتواضع والتسامح لا الكبرياء والتطاول. من زاد قرباً من الحقيقة ينبغي أن يزيد تواضعاً ومداراة للآخرين، خلافاً لمن فرح بخيال عنها، وعدّ الآخرين محرومين وتعساء. نعم، هناك نوع من الشكّ الأراسموسي اللطيف في صميم الفكر الحديث، ما يجعل الدعوة إلى التسامح في صلبه.

سقراط وأراسموس، تواضع المعرفة وتسامح الإنسان

أودّ هنا نقل ما قاله بوبر عن أراسموس وسقراط واعتدالهم المعرفي وعلاقة ذلك بالتسامح والمروءة، ليتضح مدى التقارب الفكري بين حكماء الشرق والغرب في هذا المجال: بذل أراسموس الروتردامي جهداً واسعاً في تعليم وترسيخ حكمة سقراط التي تحمل في طياتها الحكمة والرحمة، حيث قال: «عليك بمعرفة نفسك، فتعرف ضآلة علمك». لكن الاعتقاد بأنّ الحقيقة جلية قضى عليها كالطوفان العرم. وقد ساعد على ذلك تعاليم لوثر وكالفن وبيكون وديكارت، التي تتصف بالأنانية.

ينبغي الالتفات إلى الفرق بين الشك الذي دعا إليه ديكارت، والشك الذي تحدث عنه سقراط وأراسموس ومونتاين؛ إذ يستهدف الشك السقراطي علم الإنسان وحكمته ويحول دون الغرور بهما. لكن ديكارت على الرغم من شكه في كلّ شيء، يصل في النهاية إلى «العلم اليقيني». شك ديكارت أداة لنيل الحقيقة والعلم اليقيني والحكمة القطعية، لكن يسعى سقراط في رسالته «الدفاع»[٢] لتبيين أنّ الحكمة ليست إلا العلم بمحدودية المعرفة، أو العلم بقصور المعرفة، خلافاً للتعاليم المغالية القائلة: «إنّ الحقيقة ستنتصر في النهاية»، وهي التعاليم التي استند إليها ميلتون.

لقد أحيا نيقولاي كوزايي وأراسموس الروتردامي ـ متبعين في ذلك سقراط ـ هذه التعاليم التي تؤكد على عدم عصمة الإنسان، وقد جعلها نيقولا وأراسموس ومونتاين ولوك وفولتيير وبعدهم استوارت ميل وبرتراند راسل أساساً لتعاليمهم في التسامح. يتساءل

فولتيير في كتابه «القاموس الفلسفي» عن معنى التسامح، ثم يجيب بأنّه ما تتحقق به إنسانية الإنسان. كلنا يقترف الأخطاء فتعالوا نغفر لبعضنا، وما ذلك إلا الأصل الأول في الحقوق الطبيعية[٣].

ويتشبث حافظ حتى بنظرية الجبر المرّة؛ ليدعم رأيه في التسامح، فيقول: إننا رهائن بأيدي القدر، لا يكون المسلم مسلماً إلا لما يفرضه التاريخ والجغرافيا عليه، وكذلك المسيحي. فلو ولد الإيرانيون في هولندا والهولنديون في إيران لأصبح الإيرانيون مسيحيين والهولنديون مسلمين؛ فما بالنا نحن أسرى التاريخ والجغرافيا نتفاخر ونتعالى على بعضنا؟! والأسوأ من ذلك، نشهر السلاح في وجه بعضنا ونريق دماءنا؟!

لطالما جعل السجن الناس متواضعين والسجناء رحماء بينهم، فقد جمعهم مصير واحد؛ فلسنا رهائن بأيدي التاريخ فحسب، بل سجناء علمنا وعقيدتنا؛ فحين ينكشف الغطاء نجد أنفسنا في شرك الأوهام والخرافات. إنّنا نصادف مراراً حكاية اختيار الإنسان والمشيئة الإلهية في مكاتبات أراسموس وفولتيير، كما في كتاب Discourse on Free Will لأراسموس. شغلت هذه الإشكالية جميع المفكرين والعلماء القدامى، خاصة أصحاب المذاهب منهم؛ فكانوا يسعون وراء مخرج يخلصهم منها؛ فإذا كانت الإرادة الإلهية وراء انتظام جميع الأمور وصيرورتها، فما دور الإنسان؟ وإذا كان الإنسان مستقلاً في إرادته فأين حدود الإرادة الإلهية؟ وكما نعلم، إنّ اكتشاف حدود نفاذ الإرادة الإلهية فتح الباب أمام العلمانية الفلسفية التي أنجبت بدورها العلمانية السياسية.

انتهى أراسموس إلى أنّ المعمّدين يحظون بنصيب أوفر من العناية الإلهية (Grace)، ويلتقي روح القدس بمن اصطفاهم الله من قبل؛ إذاً يرى أراسموس أيضاً أنّ من ولدوا مسيحيين صدفة وعمّدوا بفعل القدر، يتمتعون بحظ أوفر من حب الله، وهم أقرب إليه. يتفق حافظ مع هذه الرؤية القائمة على الجبر، إذ كان يعيش في مجتمع ديني تحتلّ التعاليم الصوفية قسماً كبيراً من معتقداته - على الرغم من كونه ناقداً فعالاً لهذا المجتمع - فكان يقول بوضوح:

لا تخيّب ظنّي بما سبق من رحمة الله

فما أدراك بمن هو حسن أو منكر في الغيب!

لست الوحيد الذي خرج عن دائرة التقوى

فقد خسر أبي جنة الخلد.

أجل، كان حافظ يقرّ بهفواته وزلاته كأحد أبناء آدم الذي لم ينج من الزلل. كما لم يجد الهفوات والزلات باعثاً للبعد والحرمان من رحمة الله وعنايته، فقد خط قلم الأزل السعادة والشقاء للمحسنين والمسيئين. ثمّ يقول في تعبير ألطف وأعمق:

الصالح والطالح متساويان

فهما ماضيان في ما قدّر الله لهما

أيّنا اختار طريقه؟ وهل هناك من اختيار؟!

نجد حافظ يتشبث بمعتقدات متزلزلة لإثبات وجهة نظره الصائبة في انتهاج التسامح. لكني أجد الشك والترديد المعرفي أو الاعتقاد بالعيون الوسنانة، أي القصور في أداة كسب المعرفة، أرجح من تصديق الجبر.

مولوي ونسبية المعرفة في قصة الفيل

أما مولوي، الذي يجعل التراب ذهباً بسحر كلامه ليثري المجتمع ويركّز دعائمه فقد سبق حافظاً قرناً من الزمن، وقد نشأ في بلخ (أفغانستان اليوم)، وسافر إلى إيران والعراق والحجاز، واستقر آخر المطاف في قونية (تركيا) وتوفي فيها، لكنّ تعاليمه انتشرت في جميع أرجاء العالم الإسلامي، وفي عصرنا الحاضر وصلت أصداؤها إلى العالم الغربي، فتعلّقت بها قلوب المحبين والمؤمنين. ويأتي مولوي بأسطورة هندية؛ ليبيّن مدى قصور معرفة الإنسان ونسبيّتها، فيقول: جاء الهنود بفيل للعرض ووضعوه في مكان مظلم، لم يتمكن الناس من رؤيته لعتمة المكان، فكانوا يتحسّسونه بأيديهم فيصفون ما وقعت أيديهم عليه حين خروجهم؛ فمن وضع يده على رجل الفيل وصفه بالعمود، ومن لمس ظهره وصفه بالسرير، ومن أمسك بخرطومه قال: إنه كالأنبوب و... ويتابع مولوي قائلاً: لو حمل أولئك مصباحاً لما اختلفوا في وصفه، لكن للأسف، معرفتنا بالحقيقة مشتتة في عتمة الطبيعة، يلمس كلّ منا جانباً منها ولم يتسن لأحد مشاهدتها كاملة، إلا العرفاء حسب اعتقاده؛ إذ يتمتعون بعيون كحيلة. هذا الإقرار بقصور المعرفة ونسبيتها يكفي لجعلنا أكثر تواضعاً، وما الصبر والتسامح إلا ثمار لذلك التواضع.

ولمولوي حديث ألطف وأعمق في هذا الموضوع، ولو سمعه أراسموس لذكره من

دون شك في كتاباته ولاستفاد منه بحكمة. يعتقد مولوي أنّ للأنبياء دورين أساسيين: التعليم والشفاء، ويجد الشفاء أعظم شأناً من التعليم. إنّ للرسل والأديان دور تربية النفس وشفائها؛ فلم يبعث الرسل ليملؤوا أدمغة الناس بالمعلومات، بل تعمل الأديان على تطهير قلوب الناس من دنس الضغينة، وملئها بحب الله وحب بعضهم بعضاً. وحين يتحرر العقل من الرذائل يجد طريقه بفاعلية نحو مكمن أسرار العالم؛ فالعقل أسير أغلال الطبيعة. ثمّ يذكّر المتكلمين بأنّ العقل الذي رزقهم الله إيّاه أداة لمعرفة الحقيقة والدين الذي أوحى به إليهم لعبادة الخالق، ويحذّرهم من اتخاذهما أداة لتحقيق أغراض أخرى. هذا العقل عصى للعميان كي يجدوا سبيلهم وليس سلاحاً في أيدي المتنازعين ليضربوا به بعضهم:

إن أصبحت العصا أداة حرب وصراع

فاكسرها قطعاً أيها الضرير!

لا يمكن الدعوة إلى التسامح ببيان أفضل من ذلك؛ فحين يخرج شيء عن محله ويعمل خلافاً لما وضع من أجله، ينبغي أن يترك ويستبعد، وإن كان عصا العقل والدين؛ فإذا أصبحت الأديان والمذاهب أداة نزاع وحرب، وملأت القلوب حقداً وضغينة وغروراً بدل المحبة والمروءة والتعلّق بالخالق، فعلينا استبعادها. ألم يأت الأنبياء بالشفاء للصدور؟! وألا تدعو الأديان إلى الأخلاق والفضيلة؟! فأيّ تديّن هذا الذي يزيد من العلل ويثير العداوة والبغضاء؟!

هنا يأتي قول ابن عربي ـ العارف الإسلامي الكبير والمعاصر لمولوي ـ رداً شافياً:

أدين بدين الحب أنّى توجّهت ركائبه أرسلت ديني وإيماني

ويرقى مولوي في وصف الأمر على جناح العرفان، فلا يجد الدين سيفاً أو عصاً، بل يراه وتراً، على الإنسان التمسك به عن إرادة واختيار ليخرجه من حضيض الجهل والغرور ويرتفع به إلى العلياء حيث نور المعرفة والمروءة والحب. أجل، لقد ضلّ كثيرون عن القرآن والإنجيل (والدين بشكل عام)، إذ لا ينجح الأمر فقط بكون كتاب ما كتاب هداية، بل ينبغي أن يكون القارئ ساعياً وراء الهداية وطالباً لها، وإلا قد تحقق أيدٍ آثمة نتائج غير إنسانية من نهج إنساني بحت. ويأتي مولانا بتعبير «طموح الرقي»، فيقول:

لا إثم على الوتر أيّها المعاند

فليس لديك «طموح الرقي»

الوتر في يديك، لكنك لا تريد الخروج من الحضيض تأخذه وتهبط، إذ ليس لديك «طموح الرقي». ولذلك نجد إصلاح الوجهة والهدف أهم من أداة تحققه، فحين يجعل بعضنا الدين أداةً للصراع والنزاع، وآخرون يزرعون به الحب والسلام، يعود كلّ ذلك إلى طموحهم الذي يتقدم على الدين، وهو مختلف عنه.

مظاهر اللاتسامح عند المتدينين والعلمانيين

وعندما نتحدّث عن عدم تسامح المتدينين، ينبغي أن لا ننسى العلمانيين، فكما أنّ لدينا أصولية دينية، هناك أصولية علمانية؛ فعدم الصبر والتحمل والمروءة آفة قد تصيب المتدينين وغيرهم. فإذا لم يؤخذ بنظر الاعتبار المنشأ الطبيعي والنقص الذاتي في معرفة الإنسان، وإذا لم يتمتع الإنسان بطموح الرقي، فسوف يعم الغرور وتحكم العصبية ولا نجني سوى البغيضة والضغينة والإرهاب والانحطاط وتعطيل العقل؛ فإصلاح الطموح مقدّم على كلّ شيء.

كلّ الذين يتصورون أنفسهم متفوقين على الآخرين أو لديهم عيون تجعلهم قادرين على النظر إلى البشر والتأريخ من موقعٍ أسمى وأنهم عرفوا السر الخفي والأكيد وراء وجود الإنسان والهدف الذي يسير إليه التاريخ، أو عدّوا السياسة والحكومة تحققاً لوعد إلهي أو تاريخي (ديني أو علماني)، أو يعتبرون لأنفسهم شأناً يفوق الآخرين ولا يصدق عليهم ما يصدق على الآخرين، فإنهم يصابون بسهولة بغلظةٍ وحدّة مدمرة، ويؤمنون بقداستها، وعدم تسامح هؤلاء أسوأ ما يمكن حدوثه، فإن عدّ الآخرون ذلك حقهم عدّوه تكليفاً إلهياً أو تاريخياً لهم.

دور التصوف الإسلامي في إرساء دعائم الحب والتسامح

ومما يجدر الانتباه إليه هنا، أنّ الأنبياء والعرفاء على الرغم من تمتعهم بقدرات وامتيازات خاصة، كانوا يعتقدون أنّ من واجبهم التعامل مع الناس كأيّ فرد منهم، حتى عدّوا تحمل جهل الناس وشقائهم تأديباً لهم في سلوكهم المعنوي. إنّ التصوف الإسلامي ـ على الرغم من قصوره وزلاته ـ يحمل قيماً تؤكد على التسامح وتدعو إليه، ونحن اليوم بأمس الحاجة لها؛ فقد استصغر المتصوفة السلطة والثروة واحتقروهما، ودعوا الناس إلى

التعامل معهما بشك وريبة، والحذر من الفساد والدمار الذي تلحقانه إذا ما خرجتا عن السيطرة. ويمكننا بذلك أيضاً دعم التوزيع العادل للثروة والسلطة وهما من أركان الديمقراطية الليبرالية والاشتراكية.

لقد دعى المتصوفة الناس إلى التواضع والامتناع عن الطمع حتى في طلب العلم، وسعوا إلى تعديل «أصل اللذة» وتقوية «أصل الفضيلة»، وبذلك أرسوا دعائم السلام والاعتدال، وأوجدوا مناخاً بعيداً عن النزاع والصراع. فكانوا يدعون الله في أمرين: «جهاد النفس، والرحمة بالخلق»، وقد عدّوا الثاني ثمرةً للأول. كما كانوا يقولون: إنّ على الإنسان ممارسة الشدة مع نفسه حتى يسامح غيره، وعليه أن لا يغفر لنفسه كي يغفر لغيره. لكن للأسف، تزلزلت الدعائم الباطنية للأخلاق الفاضلة التواقة للكمال في عالمنا المعاصر إلى حد لا تنفع معها بسهولة المحفزات، لتأصّل الصبر والمروءة والتواضع في كيان الإنسان.

التواضع أعظم الفضائل، والكبر والغرور أعظم الرذائل؛ لأنّ الكبر أساس الشدة والغلظة، والتواضع أساس التسامح، وحتى تعظيم العشق من قبل المتصوفة لم يكن إلا لأنه يجعل العاشق متواضعاً؛ ولذلك اعتبروا حب الذات قاتلاً للعشق؛ إذاً من يزدادون كبراً وغروراً بتدينهم ويتعالون على الناس لما يظنوه بأنفسهم من تقوى واتّباع للشريعة هم أكثر ظلماً للأديان السماوية.

كان أراسموس مسيحياً ملتزماً وإنسانياً متواضعاً ومتسامحاً، وقد منعه طموحه في الرقي من الانحطاط إلى استغلال الدين. وقد قال سعدي ـ الشاعر الإيراني الكبير في القرن السابع (القرن الثالث عشر الميلادي): «ملء السنابل تنحني بتواضع»، أي من كان أوفر علماً كان أكثر تواضعاً؛ ولا يعرف التواضع والتسامح من لا نصيب له من العلم والمعرفة.

لقد بلغ التسامح اليوم في بعض الدول التي تعيش في ظلّ حكومات دينية أدنى درجاته بل أصبح من السيئات والمنكرات. فقد حكمت هذه الشعوب حكومات لادينية غير ديمقراطية وغير متسامحة وعليها اليوم الخضوع إلى حكومات دينية غير متسامحة أيضاً. في دول كهذه، لا مجال للمتدينين فما بال غيرهم؟! وما ذلك إلا لما يتصوّره الحكام من أنهم معيار الحق والأخلاق، ويريدون زج الناس في الجنة ولو بالسلاسل والأغلال؛

فمنطق التكليف هو المسيطر والطاغي على الأمور في الأصعدة كافة، حيث لم يُبْقِ مجالاً للحقوق، وعلى الناس استئذان الحاكم حتى لنقده. نعم يعيش الكتّاب والصحفيون الرعب والهلع لدعوتهم الناس إلى التسامح والتعددية، وفي المقابل تنشأ وتدعم جماعات تبغض التسامح لقمع المخالفين.

فكم خرج صاحب هذا المقال من الصف الدراسي أو التجمع الخطابي مجروحاً ممزق الثياب في حين يمر عليه الناس دون اهتمام بدل الاعتراض والمطالبة بالحق.

لقد أمسكت جماعات الإرهاب هذه بوتر الدين مكرهين الناس على الانحطاط إلى ظلمة الجهل. وما ذلك إلا لسببين: الأول إنهم يطمحون إلى الانحطاط، والثاني افتقارهم إلى المعرفة؛ فلو تمتع هؤلاء بالعلم والمعرفة وطمحوا إلى الرقي، لكان الدين والتدين أفضل حالاً، ولرفعوا نداء المروءة مع الأصدقاء والتسامح مع الأعداء.

ما أريد استنتاجه والتأكيد عليه، أنّ التسامح فضيلة ما فوق دينيّة، وخارجة عنه (وليست ضدّه). إن التسامح كالعشق ـ كما يقول مولوي ـ: «خارج عن جميع الملل». تدعو الأديان الناس إلى الطاعة واجتناب الإثم، لكن ليس العشق والذوبان (في الله) فرضاً دينياً، بل فضيلة أخلاقية مافوق دينيّة، وبالطبع تثري الدين وتعززه؛ فينبغي النظر إلى التسامح من هذه الزاوية بوصفه فضيلةً نحن بأمس الحاجة إليها، متدينين كنا أو غير متدينين، فالتسامح هو الضمان الوحيد للحصول على سعادة الدارين، كما يعبر حافظ.

إنّ الذين يعادون التسامح ويحاربونه تحت أيّ مسمى كان ـ دينيّاً أم غير ديني ـ أعداء للإنسانية والدين، وينبغي إرشادهم.

الهوامش

(*) [illegible] ([illegible]).

(*) Apology

(*) Karl Popper, Conjectures & Refutations, [illegible]; p. [illegible]

العلاقات الثقافية بين إيران والعالم العربي
الضرورات والحاجات والموانع

أ. محمد مهدي خلجي (*)

ترجمة: جهاد عبدالهادي فرحات

مدخل

الشيء الذي بقي غالباً دون ذكر في أبحاث كتّابنا كان تجارب الأمم التي كان لها في ماضيها وضعٌ مثل وضعنا، وأقامت ـ أسرع منّا ـ علاقةً مع ثقافة الغرب، وتلقت أسسه في بعض المواضع بنظرة أكثرَ نقديّةً، ويمكن للتعرّف على محاكمات ومواقف كتّاب هذه الأمم حول الحضارة والثقافة الغربيتين أن يعطينا ـ على الأقل ـ معياراً أكثر واقعية في هذا المجال، أفضل من تكرار كلمات شبنجلر وتوينبي وهايدغر وماركوزه وأمثالهم (حميد عنايت)[1].

أول من التفت في إيران إلى ضرورة الارتباط الفكري والثقافي بالعالم العربي والتعرّف على التحوّلات المعرفية والعلمية في هذه البقعة من العالم، وكتب عنها هو <حميد عنايت>، والقول الذي ذكرته أعلاه يعكس ـ بشكل واضح ـ وعي هذا الباحث القدير والفقيد الإيراني لضرورة فتح علاقة مع العالم العربي، وحافزه على تأليف كتابه <سيرى در انديشه سياسي عرب/جولة في الفكر السياسي العربي>؛ فمن حين كتابة هذا الكتاب عام ١٣٥٥ش/١٩٧٦م وحتى اللحظة، مرّت أكثر من عشرين سنة، مع هذا كلّه يمكن القول بجرأة: إنّه لم يحصل سعيٌ جادٌ من جانب الإيرانيين ـ نظريّاً وعمليّاً ـ لمدّ جسور التواصل مع الفكر العربي المعاصر.

(*) [illegible]

[illegible]

إنّ أفضل وأوحد ترجمة تكشف النقاب عن عمل من أعمال أحد المفكّرين المجددين العرب ـ والذي يتحدث عن التجديد في الفكر العربي المعاصر ـ هي ما طبع تحت عنوان <روشنفكران عرب وغرب/المثقفون العرب والغربيون> لهشام الشرابي؛ فهذا الكتاب يحلّل الأفكار والحوادث التي وقعت ما بين عامي ١٨٧٥ و١٩١٤م.

وتجدر الإشارة إلى أن كتاب حميد عنايت يتحدث عن الفترة الواقعة ما بين حملة نابليون على مصر والحرب العالمية الثانية، ولا يشمل ما وقع بعد ذلك، أمّا الأحداث الثقافية ومسلسل الأفكار والنظريات التي ظهرت بعد الحرب العالمية الثانية، سيما ما استجدّ بعد سبعينيات القرن العشرين، فلا يوجد في متناول أيدي الناطقين بالفارسية أيّ مصدر يتحدث عنها، فهذه الخلفية وهذا الرأسمال المحدود هما كلّ ما نعرفه عن العالم العربي المعاصر.

لماذا القطيعة بين إيران والعالم العربي؟!

والسؤال: ما هو سبب هذه الغربة والقطيعة والبُعد؟ وما هي العناصر المساعدة على نشوء هذا الواقع واستمراره؟ وإلى أيّ جزء من هويتنا وطبيعتنا يعود؟ ومن أيّ ناحية من نواحي أوضاعنا التاريخية والثقافية والحضارية والسياسية والاجتماعية ـ وربما ـ الاقتصادية ينبعث ويظهر؟.. هذه الأسئلة لا أعرف حقّاً الجواب عنها، ولم أجد ردّاً متكاملاً عليها.

والذي رأيته أن بعض الباحثين يتناول ـ لدى تحليله ضرورة الارتباط والتواصل مع العالم العربي ـ الخلفية التاريخية المشتركة بين العرب والإيرانيين، وعندما يتعرض لتشريح عوائق هذه العلاقة، يثير موضوع الذهنية السلبيّة لدى الإيرانيين تاريخياً تجاه العرب وبالعكس. لكنّني أعتقد بأن هذه الأمر والبحث عن حلّ هذا المشكل في أزقّة التاريخ الضبابية، يبدو غير صحيح بل لا يوصلنا إلى شيء، فضرورات الارتباط والعلاقة إن أُخذت بمعناها الحديث تجاوزت هذا العامل وأسقطته؛ فالثقافات والأمم والنُخَب في تواصلها وتعاملها وتبادلها بحاجة إلى محفزات ومبرّرات أكثر شفافية وعينية وقرباً؛ وعلى هذا الأساس، نجد أن العامل التاريخي لا يمكنه أن يحرّك باتجاه التعرّف على ثقافات الآخرين وأفكار الأمم الأخرى، كما لا يمكنه أن يمنع عن ذلك.

تهدف هذه المقالة المتواضعة إلى تعداد بعض الضرورات والموانع التي تراها في طريق

بناء العلاقة الثقافية بين العالمين: الإيراني العربي، وتفكّك عناصر النقص الذي تواجهه الثقافة الإيرانية في هذا الخصوص، وكذا العلماء الإيرانيون، وهي تأمل أن تشكل لُبنة ومساهمة في جبران هذا النقص، مع إقرارها سلفاً بأن هذا الأمر لا يحصل سوى بجهود جماعية وجمعية متكاملة؛ إذ النشاطات الفرديّة ـ مهما كانت قيّمة ومؤثّرة ـ لا يمكنها أن تحدث تغييراً أساسياً في هندسة الوضع القائم.

١ـ العلاقة الثقافية بين إيران والعرب، الضرورات والحاجات والمبرّرات

١ ـ ١ ـ الضرورات النظرية:

١ . ١ . ١ . إنّ الجدل بين الإيرانيين والعرب على إطار (المرجع) و (المبنى) قديمٌ وواسع، وقد بدأ السباق بينهما لكسب انحصار المرجعية الفكرية منذ أن تجاوز الإسلام المنطقة العربية وانتشر في إيران، وقد نتج عن ذلك أحياناً افتراقٌ أو تمايز بين الإسلام الإيراني والإسلام العربي، أي القراءة الإيرانية للإسلام والقراءة العربية له. ويبدي العرب عدم رضاهم عن كون أكثر العلماء المسلمين من غيرهم، بل أجانب عن الثقافة والقوميّة العربية؛ فهذا ابن خلدون يقول: «من الغريب الواقع أن حَمَلة العلم في الملّة الإسلامية أكثرهم العجم.. إلا في القليل النادر، وإن كان منهم العربي في نسبته فهو أعجميٌّ في لغته ومرباه ومشيخته، مع أنّ الملّة عربية وصاحب شريعتها عربي»[٢]. وقد اضطرّهم هذا الأمر إلى أن لا يقصّروا في نسبة ما يمكنهم نسبته من أفكار وعلماء إلى القوميّة العربية.

ومن هذا الطرف، نجد الإيرانيين أيضاً ـ بالرغم من جذبهم للكثير من الثقافة العربية في ذواتهم حينما قبلوا الإسلام من دون أن يشعروا، وأيضاً قبولهم للّغة العربية لغةً علميّة ـ لم يكونوا يظهرون أيّ اهتمام بالعلماء والميول الفكرية والقراءات التي كانت تظهر في المناطق العربية الخالصة، بل ولم يكونوا يروها على ذلك المستوى من الإحكام والفائدة، انظروا على سبيل المثال كيف أنّ ابن رشد لم يشقّ طريقه إلى المحافل العلميّة والحوزات الفلسفية الإيرانية! وكيف كان يُظنّ دائماً بأنه الأقل قدراً والأدنى مقاماً من ابن سينا! وكيف كان يُنْظَر بازدراء إلى آرائه ونظريّاته الفكرية!

وقد ذكرت هذا الافتراق بين القراءتين للتراث الفكري قديماً؛ لأقول: إنّ هذا الافتراق لا يزال باقياً على قوّته، بالرغم من كل التحولات العظيمة التي حصلت في

المنطقتين، والمناهج الجديدة التي قدّمت لقراءة التراث، ولا يزال يمكن القول بأن هناك تمايزاً بين القراءة الإيرانية والقراءة العربية في هذا المجال، وهذا الامتياز جدّيٌ وعميق وليس ناتجاً عن صدفة أو رغبة، بل الحقّ أنه يرجع إلى اختلاف الوضعية الثقافية والتاريخية والاجتماعية والسياسية بين الإيرانيين والعرب.

ثراء مدارس الفكر العربي المعاصر

وهناك ثلاث قراءات في الفكر العربي المعاصر: القراءة التقليدية، والقراءة الأيديولوجية، والقراءة النقديّة، ولا شك أنّ المعرفة الدقيقة بهذه القراءات الثلاث ـ خاصة النقدية منها ـ تجعل جدّية ارتباطنا بالعرب ترتدي ثوبَ الضرورة واللزوم، فكلّ قراءة من هذه القراءات في العالم العربي لا تقبل مقارنتها من ناحية شمولها وعمقها بالقراءات الإيرانية، هذا إن فرض وجود قراءات معادلة لها في إيران؛ فالدراسات والكتابات كثيرة جداً في هذا المجال، كما أنّ تعداد وتنوّع وكثرة المناهج والعُدد المعرفيّة المستخدمة في قراءة التراث يوقع الإنسان في العجب والذهول، وتظهر بوضوح في هذه القراءات الوجوه والزوايا المختلفة للتراث القديم، وكل قراءة منها لها تقييمها وقراءتها ونقدها للقراءات الأخرى، وأساليبها أيضاً في الكشف عن جهات النقص والضعف وجهات القوّة والصحّة فيها، وبغض النظر عن القراءات الإنسانية والوجودية والماركسية والهيغلية والوضعية والبنيويّة والشكلية والهرمنوطيقية.. وغيرها من أساليب قراءة التراث، توجد قراءات نقديّة أخرى أبدعت بنفسها ـ بعد تقييمها الطرق الحديثة للعلوم الإنسانية ونقدها ـ طرقاً ووسائل جديدة لإعادة قراءة التراث وتقييمه.

فالحقّ أنه لا يمكن غضّ الطرف عن هذا الرأسمال الفكري العظيم الذي حصلنا عليه هذه المرّة بهمّة الآخرين، أعني الثقافة والفكر العربي المعاصر، ولا تجاوزه والاستغناء عنه.

١ ـ ١ ـ ٢ ـ نقف نحن والعرب على هامش الحداثة، وقد فقدت ثقافتنا وحضارتنا القديمة طاقتها وقدرتها في مقابل الحضارة الغربية المعاصرة، وهذا ما اضطرّنا إلى أن نضع نصب أعيننا دائماً النتاج الفكري والثقافي الغربي، وأن نسعى إلى هضمه والاستفادة منه. طبعاً هذا السعي لا يحصل إلا بقراءة خاصّة للجهات المختلفة لهذه الحداثة. والعرب

يختلفون عنّا كثيراً من هذه الجهة أيضاً بسبب معرفتهم الأقدم والأقرب والأعمق بالحداثة؛ إذ النفوذ الذي لاقاه الفكر الحديث هناك لم يلقه في بلدنا وبين أدبائنا والعاملين في الحقل الثقافي عندنا. وفي هذا المجال نلاحظ:

أولاً: إنّ عملية انتقال العلوم والآداب والفنون والثقافة الغربية عن طريق الترجمة والنشر والإجراء العملي قد حصلت عند العرب بشكل واسع ومنظّم.

ثانياً: يتقدّم العرب علينا جداً في مجال التقييم والنقد وإعادة خلق الأفكار وإبداعها. وقليلاً ما نجد مفكّراً غربياً أصيلاً لم تنقل أهم أعماله إلى العربية مع إعادة قراءتها وكتابة الكثير من التحليلات والدراسات حولها. والمهم هنا أنّ العرب في تلقّي المفاهيم الغربية واستيعابها لا يكتفون بتعلّمها، بل يطبّقونها أيضاً؛ وعلى هذا الأساس يمكننا أن نشاهد النتائج المعرفية والعمليّة للتعاليم والمفاهيم الغربية ضمن طبيعة أخرى وفي مناخ تقاليد مختلفة، كما يمكن عبر ذلك اختبارها أيضاً؛ وعليه فالتعرف على قراءة بل قراءات أخرى للحداثة ناشئة عن رؤية ثقافية غير حديثة هو عامل آخر يضطرّنا إلى مدّ جسور الارتباط الجادّ والحقيقي مع العالم العربي في المجال الثقافي والفكري.

١ ـ ١ ـ ٣. ونتيجةً لهذا كلّه، نجد الأيديولوجيات الغربية قد تقدّمت في العالم العربي بخطى أقوى وأسرع، واستطاعت أن تبني أنظمةً فكريّة قويّة في الساحة العربية، وأن تقيم ـ على مستوى العمل ـ أبنية سياسية محكمة. من هذه الجهة، يمكن تسمية العالم العربي بالمختبر الصغير للأيديولوجيات؛ فإضافةً إلى الأيديولوجيات الغربية ثمّة أيديولوجيات إسلامية أيضاً تنشط بصورة مختلفة في كل مكان من العالم العربي، والجميع ـ ابتداءً من السلفية ووصولاً إلى أيديولوجيا اليسار الإسلامي ـ لهم تأثير واسع وكبير في تحريك الأحزاب والمجموعات والميول الفكريّة المختلفة للمسلمين باتجاه العمل السياسي.

إنّ دراسة هذه الأيديولوجيات من الناحيتين: النظرية والعملية، والاعتبار من حالات انحطاطها ورقيّها وظهورها وانهيارها يمكن أن يساعد ـ إلى حدّ بعيد ـ المفكّر الإيراني على فهمها وتقويمها، سيما وأن هناك تشابهاً كبيراً حالياً بيننا وبين العرب في المجالات الثقافية والاجتماعية، وفي الوضعية التاريخية.

١ ـ ١ ـ ٤ ـ تعرّضت اللغة العربية خلال أكثر من مائة عام من الاحتكاك القريب

والعميق مع العالم الفكري الحديث، إلى تحوّلات وتغيّرات عظيمة؛ ومن الواضح أنه لا يمكن ـ لهضم الأفكار الحديثة ومن ثمّ نقدها ـ أن تبقى اللّغات القديمة ـ ومن جملتها الفارسية والعربية ـ على ذاك البناء الصياغي واللّغوي العتيق نفسه، ومن هذه الجهة فإنّ تحديث اللغة بالنسبة للثقافة التي تسعى إلى فهم الحداثة وإدراكها مهمٌ وضروري جداً. وهكذا فإنّ في تجربة العرب في تحديث لغتهم الكثير من الكلمات والنصائح لنا، وهذا بنفسه عاملٌ آخر يرشد رجالات الفكر في إيران إلى ضرورة فتح قنوات التواصل مع الثقافة العربية المعاصرة؛ فتفعيل جهاز الاشتقاق العربي وكسر البناء القواعدي وإبداع مفردات جديدة إتكاءً على التراث اللغوي والأدبي العربي القدير و.. ذلك كلّه يشكل قسماً من طرقهم العمليّة في تحديث اللغة العربية.

إنّ البحوث والدراسات التي قدّمت حول ضرورة تحديث اللغة العربية، وقبل ذلك حول إمكان هذا الأمر الهام، والإمكانات الذاتية للّغة العربية كي تتجدّد وتتطوّر، وسقف قدراتها لجذب المعاني والمفاهيم الحديثة وغير ذلك.. هذه الدراسات وصلت إلى حدّ تحدّث بعضهم عن ضرورة علمنة اللغة العربية (Secular)، وقد وصلوا في هذا المجال أيضاً إلى نتائج موفّقة. إنّ إبداع لغة علميّة وفنيّة ـ وهي مشكلتنا منذ القدم ويُظن أنها ستبقى دوماً كذلك ـ يمكن بلا شك أن يتمّ بشكل أسهل وأدقّ عبر الاطلاع على تجربة مماثلة، كما أنّ أخذ العِبَر من نجاحات الآخرين وإخفاقاتهم سوف يمنعنا عن السقوط في الحفر أو الابتلاء بالدخول في الطرق المسدودة ويفتح أعيننا على أُفق جديد.

١ ـ ٢ ـ الضرورات العمليّة:

١ ـ ٢ ـ ١ ـ إن الاشتراك في الفكر والميول والحياة والأخذ والعطاء المستمر بين النُخب الفكرية الإيرانية والعربية ومعرفتهم العميقة بالتراث والثقافة القديمة والتوجهات والنظريات الجديدة لكل منهما.. يمكنها أن توجد قاعدة قويّة للفكر الواقف على حاشية الحركة الفكرية الحديثة، وهذه القاعدة العربية ـ الإيرانية القائمة على منبسط من الفكر والثقافة ستكون قادرة على تولّي مشاريع مشتركة عظيمة وإيصالها إلى أهدافها، تلك المشاريع التي تعبّر عن نتاج نظريات وتوجّهات مختلفة وذات أهداف واحدة. وهذه الفرصة المباركة سوف تفسح المجال أمام النُخب العربية والإيرانية للبدءِ بسعي جدّي

ومهم وواسع لإيجاد حلول للمشكلات المبتلى بها لدى كلا الطرفين.

١ ـ ٢ ـ ٢ ـ انعدام حرية التعبير داءٌ مشترك بين المفكّرين الإيرانيين والعرب؛ فمحنة نصر حامد أبو زيد في مصر ومحنة قسم من المتنوّرين الدينيين في إيران، وأساليب الحظر والقيود التي فرضت عليهم، والتجربة القاسية التي واجهها المفكّرون من الطرفين في مواجهتهم للتقاليد التراثية و.. كان لها صدى عالمي، وهي شاهد على حقيقة هذا المدّعى. ولا شك في أنه يجب على المفكّرين من الطرفين أن يشدّوا الهمّة ويعقدوا العزم لرفع هذا المعضل؛ فعلاج هذا الداء ينبغي تلمّسه من الداخل، وعقد الأمل على معجزة هطول المطر من سماء الصحراء لن يجد سوى الخيبة.

إنّ الارتباط الثقافي والاتصال بين نُخبِ كلتا الملّتين يمكنه أن يضع الأساس لسدّ عظيم يقف أمام هذه المشاكل العملية الضاغطة على مفكّريهما، كما يمكن ـ بالانسجام والتواصل والاهتمام والمشاركة والعمل ـ إعادة الحقوق الإنسانية المهدورة لرجال الفكر والثقافة وإحيائها من جديد.

ويمكن أن نضيف إلى هذا السجل، أزمة المرأة في إيران والعالم العربي، وأيضاً وضع برنامج لتأمين حقوق المرأة في كلتا المنطقتين، ووضع نهاية للامتناع النظري والمنع العملي المتعدّد الأشكال في هذا المجال.

٢ ـ العلاقة الثقافية بين إيران والعرب، الموانع والعوائق والعقبات

٢ ـ ١ ـ العوائق النظرية:

٢ ـ ١ ـ ١ ـ ثمّة ثنائيات متضادة تهيمن على فكرنا، تفرض رغبة في أحد طرفيها ورفضاً في طرفها الآخر، فالتقابل بين الديني والعلماني والقديم والجديد وغير ذلك من الثنائيّات يقع في هذا السياق المتسلّط على فكرنا ووعينا.

ويعتقد تقليديّونا أن ما ينفعهم هو إقامة علاقة مع المثقفين الدينيين العرب، وبعبارة أدقّ (علماء الدين)، أمّا الاطّلاع على طروحات العلمانيين العرب وطريقة تفكيرهم فيبدو ـ من وجهة نظرهم ـ عديم الفائدة، من هنا يظهرون الاهتمام بعددٍ من الأشخاص مثل محمد عبده، بينما لا يلتفتون إلى قافلة عظيمة من المفكّرين الآخرين وينسبونهم إلى العلمانية بما لها من مفهوم خاطىء في أذهانهم، كما ويعتبرون الاقتراب من هؤلاء أمراً مذموماً لا فائدة

فيه، باعتبار أنّ أفكارهم خطرة ومسمومة. يضاف إلى ذلك وجود نقص أو تشوّه في فهمهم لنظريات وأفكار العلماء التقليديين أو الدينيين العرب، ففهمهم لهم يقوم على أساس غير صحيح.

من جهة أخرى، نجد الحداثويين عندنا ـ تبعاً لثنائية الجديد والقديم ـ يظنّون أنه لابدّ من تعلّم الأفكار الحديثة فقط، أمّا الأفكار والثقافات القائمة على حاشية الحداثة فهي مثلنا مبتلاة بالمشاكل والأزمات الناشئة من صدمة الحداثة ولا تملك شيئاً مهمّاً تعلّمه للآخرين. إنّها الحداثة ـ وليس الثقافات ـ التي ابتلينا بمقتضياتها وأثارت أمامنا التحديات، فمسألتنا هي الحداثة لا العالم العربي ولا أيّ مكان آخر.

وهذا الكلام رغم أنّ فيه شيئاً من الحقيقة، إلاّ أنه ليس صحيحاً بالمطلق؛ فبناءً على الضرورات التي ذكرناها لابدّ من فتح الأبواب وإقامة العلاقات النظرية والعملية، وهو أمرٌ كما يستدعي تخطّياً للأيديولوجيات، كذلك يطالب بكسر مجمل تلك الثنائيات المهيمنة.

٢ ـ ١ ـ ٢ ـ أشرنا فيما سلف إلى أنّ الجدال حول إطار (المرجع) و(المبنى) بين الإيرانيين والعرب كان ولايزال موجوداً، وهو جدال ينتهي بنا إلى الابتلاء بوهم التقدّم والنرجسية القومية والمذهبية واللغوية، كما يفضي إلى قراءاتنا للتراث والحداثة. إنّ الاطّلاع على القراءة العربية الحديثة والقراءة العربية التقليدية ليس له تلك الأهميّة، والاختلاف في الخلفيات الثقافية بيننا (العرب وإيران) يتطلّب أن تكون لنا قراءتنا للتراث، كما أنّ قدرتنا على التعرف المباشر على الأفكار الحديثة تجعلنا في غنىً عن الاطّلاع على القراءات الأخرى.

هذا ما يعتقده جمعٌ من الإيرانيين والعرب، ووراء هذا الاعتقاد ورسوخه: أولاً: وهمٌ قديم عن احتكار المرجعية الفكريّة، وثانياً: نظرٌ إلى العالم بمنظار قومي أو لغويّ أو طائفي ضيّق، وثالثاً: عدم اهتمام بمتطلّبات المرحلة التاريخية الجديدة، وهذه الأمور مجتمعةً تعمل دائبة على زعزعة أساس العلاقة بيننا.

٢ ـ ١ ـ ٣ ـ العائق الرئيس في وجه العلاقة الفكرية بيننا هو تصوّراتنا النمطية عن العالم العربي، فأكثر محافلنا العلميّة لا تعرف مفكّراً أكثر تجدّداً في العالم العربي من محمد عبده وسيد قطب، وليس عندها أيّ معرفة ـ حتى إجمالية ـ بأي اتّجاه آخر في

العالم العربي غير حركة الإصلاح والسلفيّة. وهو ما يعود إلى تقصير وسائل الإعلام العلميّة والثقافية في تسليط الضوء على الأحداث والمجريات الفكرية والثقافية في العالم العربي، وإلى الفقر في الكتابات والبحوث المعنيّة بهذا المجال، إنّ هذه الخارطة الجامعة والحديثة عن بنية الحداثة العربية يمنع من تنظيف مرآة أذهاننا من الصور القديمة للثقافة العربية.

٢ ـ ٢ ـ العوائق العملية:

٢ . ٢ . ١ ـ مشكلة اللغة في علاقتنا بالعرب مشكلةٌ جدّية؛ فحالة تعليم اللغة العربية في إيران لا تفسح المجال إطلاقاً أمام إقامة ارتباط بالثقافة والفكر العربيين؛ ذلك أنّ المواد التي تسمّى بالأدب واللغة العربية والتي تدرّس بشكل عمومي ابتداءً من المرحلة الابتدائية أو بشكل تخصّصي في فرع اللغة والأدب العربي في الجامعات.. هذه المواد في أفضل أشكال نجاحها لا تفيد إلاّ في قراءة بعض النصوص القديمة والقرآن والسنّة، ولا يمكنها إطلاقاً أن تفتح الطريق إلى الساحة المعاصرة للثقافة العربيّة، كما أنّ مراكز تعليم اللغات عندنا تبدي بخلاً في تعليم اللغة العربية.

وهناك أيضاً مشكلة أخرى يعاني منها قلائل في إيران يمكنهم التعرّف على الثقافة العربية المعاصرة وقراءة نصوصها الفكرية، وهي عدم استطاعتهم الوصول إلى الكتب الموجودة في هذا المجال؛ لأنها لم تجد سبيلاً لها إلى إيران حتى في معارض الكتاب الدولية، والناشرون العرب أيضاً يمتنعون عن جلب هذه الكتب بالرغم من الإقبال عليها في السوق الإيرانيّة، وهكذا يحصل الجهل ويشمل مختلف المجالات من مطبوعات وكتب وأعمال فنيّة وعلميّة.

كما أنّ أدباءنا ونخبنا هم ـ في الغالب ـ غرباء عن اللغة العربية المعاصرة، حتى أنهم إذا أرادوا مثلاً قراءة كتاب لأحد المفكّرين العرب أو أرادوا أن يستخبروا عن الأوضاع الفكرية المعاصرة لتلك الديار، فإنهم يقومون بذلك عبر وسيط وهو لغة ثالثة. وهذه الحالة موجودة بعينها أيضاً في العالم العربي فيما يخصّ الوضع الثقافي الإيراني. إنّ اللغة والثقافة الوسيطة ـ وهي إمّا الإنجليزية أو الفرنسية ـ لا يمكنها أن تجعل العلاقة شفافةً وعميقة، بل إنّ الكثير من المكوّنات الأساسية والرئيسة للفكر العربي المعاصر لن تتمكّن من

العبور عبر هذه المصفاة ـ أي اللغة الوسيطة والثقافة الواسطة ـ بل إنّ هذه الوساطة سوف تخلق نوعاً من الجهل المركّب أو المضاعف.

٢ ـ ٢ ـ ٢ ـ ووفق ما تقدم، نعلم ـ إجمالاً ـ الوضع الفعلي للترجمات التفنّنية؛ فما يصدر في هذه الأيام من ترجمات لبعض النصوص الفكريّة العربية المعاصرة ـ بشكل كتاب أو مقالة ـ مع كونه قليل العدد، يعاني من ضعفين أساسيين: أحدهما عدم المعرفة باللغة العربية المعاصرة، وثانيهما الجهل بروح الفكر العربي المعاصر وروح فكر كلّ واحد من مفكّريه.

ويمكن أن نلاحظ في هذا المجال الكتب التي تترجم لأركون وتطبع؛ حيث نجدها بتمامها إمّا غير دقيقة ولا مفهومة أو أجنبية عن روح أفكاره وأساسيات أعماله. وهذه المشكلة جدّية، ولا يمكن علاجها دون سعي جمعي لإعطاء ترجمات صحيحة ودقيقة وسهلة لنصوص الدرجة الأولى من الفكر العربي، وكذلك الحال بالنسبة للنصوص الفارسية وترجمتها للعرب.

ولا يوجد في متناول أيدينا أيّ نصّ فارسي معتبر لأيّ من العلماء التقليديين مثل محمد عبده، أو المثقفين ما قبل السبعينات مثل طه حسين وزكي نجيب محمود، أو أتباع الفكر النقدي في السبعينات وما بعدها[٣].

ومن هذا الجانب أيضاً، نجد أنه لم تنقل إلى العربية كتابات المثقّفين والمفكّرين الإيرانيين، ما عدا بعض كتابات الشهيد مطهري والدكتور علي شريعتي والتي يغلب على أكثرها الجانب الأيديولوجي[٤].

٢ ـ ٢ ـ ٣ ـ من جملة عوائق العلاقة الثقافية بين الطرفين انعدام المراكز والنوادي الثقافية لإقامة المؤتمرات واللقاءات الفكرية بين النُخب الإيرانية والعربية في كلا المنطقتين، وإيجاد مثل هذه المراكز سيكون له دور مؤثّر في الصداقة الإيرانية العربية.

ويمكن من خلال العرض المباشر للبضائع الفكرية والثقافية والفنية والأدبية في هذه المراكز وأيضاً إقامة محافل وديّة للفكر والحوار وتبادل وجهات النظر.. يمكن استئصال مجموعة عظيمة من التصورات السلبية والفارغة، وتقويم الكثير من الانحرافات والنواقص لدى كل من الفريقين العربي والإيراني في نظرته للآخر.

٢ ـ ٢ ـ ٤ ـ يرجع السبب الهام المعيق لإيجاد مثل هذه المراكز إلى التأثير الأيديولوجي

والسياسي على العلاقة بين إيران والدول العربية، فالطرفان ليس لهما سياسة واحدة في هذا المجال، إلا أنّنا نجد أن الدول العربية وإيران تفضلان أن تتمّ الاتصالات الفكريّة والثقافية من خلال قنواتهما الرسمية وتحت مراقبة الجميع بالسوية.

إنّ ما يغني هذه العلاقة ويوسّعها وينوّعها ويجعلها منتجةً هو إخراجها من إطار الدول والسياسات والأفكار الحاكمة عليها وعن رقابتها في هذا المجال. وقد أثبتت التجربة أنّ رسمية العلاقات الثقافية والنخبوية وغيرها لم تحقق الكثير من الفائدة لهذه الدول نفسها، ولا ساعدتنا في الوصول إلى الأهداف المنشودة[٥].

أخيراً، إنّني مؤمن بأن عدد الضرورات والعوائق أكثر بكثير ممّا ذكرته هنا، ومعتقدٌ بأهمية البحث في هذا المجال، وأرى أنّ هذا الملف مفتوح دائماً.

أتمنى أن تكون هذه المقالة مجرّد مدخل للشروع في هذه الملفات في إيران.

الهوامش

[illegible]

خمس نظريات في دراسة الخلافات الإسلامية

أ. محمد نوري (*)

ترجمة: الشيخ مرتضى الساعدي

تمهيد

ثمة الكثير من العوامل التي سببت هذا التخلّف الملحوظ في بلاد المسلمين، منها الفقر الفاحش لكثير من الناس، ومنها بعض الطبقات المتموّلة البورجوازية، ومنها بعض التعاليم الدينية، وكذلك شيوع الفكر الماركسي الذي يدعي مناوءته للنظام الطبقي والشعارات الاشتراكية التي رفعت للمطالبة بالعدالة والمساواة الاجتماعية. هذه العوامل وغيرها هي التي حدت بالمفكرين الإسلاميين إلى البحث الجدّي والواعي لدراسة علل الخلاف بين المسلمين بحيث صرنا نجد في ثنايا الكتابات الإسلامية المعاصرة الكثير من هذه الأفكار الإصلاحية.

وتعالج هذه المقالة أربع نظريات مهمة، تمثل حصيلة أفكار بعض المفكرين الإسلاميين المعاصرين في إيران، وللمقالة بعد ذلك رأي خامس تشير إليه. وتعتقد هذه المقالة أن كثيراً من الخلافات تتوقف معالجتها على فهم الرأي الخامس إن لم يكن ذلك في كل العصور فلا أقلّ في عصرنا الحاضر.

خمس نظريات في عوامل اختلاف المسلمين

وهذه الأسباب هي: ١ ـ العامل الطبقي في الاختلاف. ٢ ـ العامل النفسي في النزاع. ٣ ـ العامل العقائدي والثقافي وبعبارة أخرى صراع المدارس والرؤى. ٤ ـ العامل الأخلاقي والعلمي إلى جانب النظرية المختارة.

(*) [illegible]

وإذا قمنا بدراسة هذه الآراء وإرجاعها إلى العلل الأساسية التي انطلقت منها، فسنجد أن الرأي الأوّل ينطلق من فلسفتي: التاريخ والاجتماع، أمّا الرأي الثاني فمن دراسات الأناسة، فيما يقوم الرأي الثالث على فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد، وينبني الرابع على فلسفة الأخلاق، ليبقى الخامس منبعثاً من فلسفة الدين وفلسفة العلوم.

وتجدر الإشارة إلى أن بعض المفكّرين الآخرين عالجوا هذا الموضوع عبر علم الجغرافيا السياسية أو الإنسانية أو العرقية، وهو خارج عن محل بحثنا.

ولا تبحث هذه المقالة عن الجذور التاريخية لهذه التنظيرات أو مقارنتها وتطبيقاتها ولا معيار مدى مطابقتها للواقع أو فاعليتها؛ لأن كل واحد من هذه المواضيع يحتاج إلى بحث مستقل. كذلك لن تتطرق للأسس الفلسفية المعتمدة لدى كل نظرية، بل تحصر اهتمامها بالجانب المختص بتحليل الفلسفة ذات الطابع الاجتماعي، دون التطرق للتحليلات التي تكوّنت على أساس الدراسات السياسية البحتة، كالنظريات التي تذهب إلى أن فكرة المؤامرة وتدخل الأجنبي هي العلة الأساسية للخلاف.

١ ـ العامل الطبقي في الاختلاف، نظرية الدكتور شريعتي

وتعتبر بعض المصادر أن العامل الطبقي كان السبب الرئيس للخلاف، لترى ـ في المقابل ـ أنّ الوئام والتلاحم في المجتمع ينتجان عن مساعي الطبقات المسيطرة.

وقد نشر في السنين الأخيرة كتاب يحمل عنوان (موضع كيريهاي طبقات اجتماعي/ مواقف الطبقات الاجتماعية)[1]، والعنوان نفسه يصرح بمضمون النظرية التي تحدّثت عن الطبقات المستضعفة والمستكبرة والمترفة، وعن رؤوس الاقتصاد، والمنذرين الإلهيين والرهبان والأحبار، وعن حكومة الدين الكاذبة، وهذه الطبقات تتنازع فيما بينها للحفاظ على مصالحها.

وترجع هذه الطبقات جميعها إلى: ١ ـ أصحاب الثروة الاقتصادية. ٢ ـ الطبقة الفقيرة. بمعنى أن المنذرين الإلهيين إنما يظهرون بدافع الدفاع عن المستضعفين وتدخل النظريات الدينية والثقافية حلبة الصراع للدفاع عن القدرات الاقتصادية.

وتنطلق هذه النظرية في تحليلها لنزاعات الماضي والحاضر من الرجوع إلى الآيات القرآنية مع التقسيم الآنف الذكر، ولا تتيسر الوحدة المنشودة والتلائم في المجتمع إلا

بانهزام القدرات الاقتصادية والسياسية وأتباعها وانتصار المستضعفين وسيطرتهم. وقد هاجم المنذرون الإلهيون ثلاثة محاور حتى يقيموا العدالة الاجتماعية ومن ثم يصل المجتمع إلى درجاته المنشودة من الرقي والتقدم:

١ ـ الهجوم على محور (القرية الظالمة) وهدم أسسها.

٢ ـ الهجوم على الممارسات والأساليب الفاسدة كالتفاوت الطبقي أو مظاهر السرقة والفحشاء والتطفيف الارستقراطية.

٣ ـ الهجوم على القيادة الفاسدة[٢]، أي علية القوم وأشرافهم الفاسدون.

ويطلق مصطلح (القرية) الوارد في القرآن الكريم على الأنظمة القبلية البدائية الخالية من المنازعات الحادة والشديدة، لكن بعد ذلك تعقدت هذه المجتمعات البدائية شيئاً فشيئاً وتحولت إلى طبقات تتخذ أشكالاً سياسية واقتصادية مختلفة تشهد الكثير من الصراعات الطبقية الداخلية[٣]، وتعزي هذه النظرية الفقر والظلم وعدم المساواة إلى التعالي الطبقي، وهذا ما يؤدي إلى صراعات اجتماعية وسياسية لا تقف عند تقسيم المجتمع إلى طبقتين؛ بل تنسحب على الشارع العام لتؤدي إلى كثير من التشظي. وتعتقد هذه النظرية أن جذور جميع أنواع الاختلاف ترجع إلى منطلقات طبقية تتسم بالنفعية الاقتصادية عموماً أو بالدفاع عن صنف معين أو شريحة خاصة[٤]، وكذلك بناءً على هذا لا يمكن تحقيق الانسجام الاجتماعي إلا عن طريق مشروع تاريخي وتبنّي دعوات الأنبياء والمصلحين وقيام مجتمع عادل تسوده المساواة بين جميع الشرائح المختلفة.

كما تؤكّد هذه النظرية على أن وجود طبقات تعبد المال وتجمعه سببٌ رئيس لتعميق المسافات الفاصلة بين فصائل المجتمع، مما يسبب تزايد حالات الفقر الفاحش فيه، وهو ما يؤدي بدوره إلى ظهور صراعات اجتماعية أو حتى سياسية شديدة.

لقد درس الدكتور علي شريعتي الصراعات الطبقية في العديد من كتبه وأعماله منطلقاً من فلسفة التاريخ وعلم الاجتماع التاريخي، وعالج البحث بطريقة أكاديمية حديثة؛ لذا يمكننا أن نعدّه المؤسس لهذه النظرية في العصر الإسلامي الحديث[٥].

وقد عولجت هذه المسألة في كثير من الدراسات الفكرية منذ الحركة الدستوريّة في إيران وإلى العصر الحاضر، سيما في الخمسين سنة الأخيرة؛ حيث اتخذت صوراً وأشكالاً متنوعة، ولتقابل بالرد تارة وبالقبول أخرى، مما لا يسع المجال هنا لتتبّعه.

لقد طرحت هذه الدراسات تحت مسميات مختلفة كإسلام السوق، ويقصدون به الإسلام الذي يتأثر بآراء التجار، والتحالف الثلاثي الذي يقع بين أصحاب المال والسلطة من جهة وأهل المكر من رجال الدين من جهة أخرى. والمجتمع العاري من الطبقات الذي تسوده المساواة. وتحتوي هذه القراءات على آراء وانطباعات مختلفة، لكنها أحياناً تعالج كلّها بمعالجة واحدة ويحكم عليها بحكم واحد، وعلى سبيل المثال يتهم أصحاب هذه النظرية كافّة بالإلحاد الشرقي أو بالتأثر بآراء ماركس في فلسفة التاريخ والاجتماع[٦].

وقد كان للمرحوم مطهري دور بارز في تشريح ونقد جوانب مختلفة من هذه النظرية؛ حيث عالجها في كثير من محاضراته وكتبه المختلفة[٧]، من جهة أخرى نجد أن هناك فكراً آخر ينكر أساس هذه النظرية عبر إنكار التضاد فلسفياً حيث يعتبر أن الوحدة العقائدية والاجتماعية هي العامل الأساس لتقدم المجتمع وازدهاره، لكن هذا الفكر أيضاً لم يسلم من النقد[٨].

٢ـ العامل النفسي في الاختلاف، نظرية العلامة الطباطبائي و...

وقد تعرض العلامة الطباطبائي إلى جذور الخلافات بين المجتمع[٩] وشرحها بتفصيل واسع عند تفسير الآيات ١٠٩ ـ ١١٩ من سورة هود المباركة[١٠]، وقد درس الخلاف والصراعات من زاوية علم النفس البشري قال: «الاختلاف من حيث الطبائع المنتهية إلى اختلاف البنى، فإن التركيبات البدنية مختلفة في الأفراد وهو يؤدي إلى اختلاف الاستعدادات البدنية والروحية وبانضمام اختلاف الأجواء والظروف إلى ذلك يظهر اختلاف السلائق والسنن والآداب والمقاصد والأعمال النوعية والشخصية في المجتمعات الإنسانية، وقد أوضحت الأبحاث الاجتماعية أن لولا ذلك لم يعش المجتمع الإنساني ولا طرفة عين. وقد ذكره الله تعالى في كتابه ونسبه إلى نفسه حيث قال: **﴿نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضاً سُخْرِيّاً﴾**(الزخرف: ٣٢) ولم يذمه تعالى في شيء من كلامه إلا إذا صحب هوى النفس وخالف هدى العقل»[١١].

إنّه يرى أن الطبيعة البشرية مجبولة على التقوى والفجور على حدّ سواء[١٢]. ولم يقصر الطباطبائي نظره على التفاوت الفطري بل وسعه ليشمل الاختلافات الاجتماعية.

وهو بذلك يكون قد طرح نظرية جديدة في الفكر الإسلامي وهي التي يطلق عليها أحياناً (نظرية التوحش الطبعي والتمدن الفطري)[١٣]، وهو يعتبر وقوع هذه الخلافات بين البشر حتمياً وبديهياً ونابعاً من الفطرة البشرية. لكن توجد أيضاً نقطة اشتراك بين جميع البشر هي عبارة عن جوهر الإنسانية أو الصورة الآدمية.

وعلى الرغم من هذه الاختلافات كلّها بين مشاعر الناس وإدراكاتهم التي تؤدي بالنتيجة إلى اختلاف المقاصد والطموحات إلا أنها تتحد في الجامع المشترك الإنساني[١٤]. والطباطبائي يرى في القانون ضرورة ملحة لإزالة الخلاف الاجتماعي أو بعبارة أخرى استثماره بطريقة أفضل[١٥]. كما يعتبر الأحكام الدينية أفضل طريق لإرجاع الحقوق المسلوبة إلى أهلها ورفع الظلم والتعدي عن الآخرين.

وللشيخ مطهري بحث في هذا الموضوع عند توضيحه نظرية العدل الإلهي، وأنه كيف يتناسب القول بالعدل الإلهي مع ما نجده من الفروقات بين البشر؟ وهو بحث يمكن أن نعتبره تتميماً لنظرية الطباطبائي؛ فهو يقول: إن الصحة والسقم والجهل والعلم أو الضعف والقوة أو غيرها من الفروقات الموجودة بين الناس تعالج كلها في علم الكلام الشيعي بمعادلة الشر العارض حينما تبحث في نظرية العدل الإلهي، ومن جهة أخرى يرى أن الفروقات الكامنة في شخصيات الناس إنّما هي ممهدة لتقدم المجتمع وتطوره شرط الاستغلال الإيجابي والصحيح لها[١٦].

التفسير الخاطئ لنظرية الطباطبائي عند العلامة جوادي الآملي

وهناك من المعاصرين فيلسوف آخر متأثر بمدرسة صدر المتألهين هو الشيخ جوادي آملي، يبدو أنه لم يستوعب جيداً مراد الطباطبائي في نظرية التوحش الطبعي؛ لذا فسرها على أساس قوى النفس عند أرسطو ففصل بين إنسانين: إنسان خاضع لقوى النفس الشهوانية، وهذا هو الوحشي بالطبع، وإنسان آخر خاضع لقوى النفس العاقلة وهو المدني بالفطرة[١٧]، وقد يستعمل أحياناً اصطلاح مدني بالطبع مرادفاً للمدني بالفطرة في مقابل الوحشي بالطبع[١٨].

ونحن نعتقد أن هذا كلّه بعيد عن نظرية الطباطبائي؛ والدليل ما كتبه العلامة نفسه حول الاستخدام بعد نظرية بقاء الأصلح لداروين. ففي الواقع هو يقبل بنظرية

داروين لكن منضمةً إلى وجود الوعي البشري[١٩].

لقد وجد الطباطبائي ـ بوصفه أحد الفلاسفة الإنسانيين الواقعيين ـ في الإنسان اتجاهين وسلوكين: أحدهما عالٍ والثاني دانٍ، وهذان الاتجاهان ملازمان له في كل الظروف، واعتبر أن الأول موجود في طبيعة الإنسان، والثاني يرجع إلى فطرة الإنسان، وقد استرعى انتباهه اهتمام القرآن الكريم بتوضيح كلا البعدين، أما نظرية أرسطو التي انطلقت من الفلسفة المشائية التي لها فروضاتها الخاصة، فقد قوبلت فيما بعد بانتقادات حادّة.

ومع أن جذور الخلافات الاجتماعية قد درست بدقّة في هذه النظرية الإنسانية وطرح الحلّ القانوني أو الشرعي للوقوف بوجه النتائج السلبية الناتجة عنها، إلا أنه لم توضح صلة هذه الخلافات بالتشريع القانوني لإقامة العدالة بشكل جيد؛ لأن القانون في حدّ ذاته لا يعطي أية ضمانات عملية بل هو بحاجة إلى منفذين أكفاء هم الذين يطبقونه على وجهه الصحيح لأجل بسط العدل. وبنظرة عامة إلى التاريخ نجد أن القوانين التي كانت تدّعي العدالة كانت الخلافات الاجتماعية إلى جانبها دائماً وقليلون جداً هم الأفراد الذين وفقوا لتطبيق العدل، وما عدا ذلك فالتاريخ مملوء بالظلم والتعدي من بعض الناس على بعضهم الآخر.

أحد أسباب إقبال الناس على المدرسة الداروينية ـ الاجتماعية والأخلاقية هو اليأس الذي أصابهم وعدم وجود سبيل صحيح لحلّ المشكلة؛ لقد تبنت المدرسة الداروينية شرعية السلطة العليا في عملية تنازع البقاء وبقاء الأصلح وأيدتها[٢٠].

وينقل العلامة الطباطبائي أيضاً عن بعض المفسّرين تفسيرهم لكلمة (الزبد) الواردة في القرآن الكريم على أساس تنازع البقاء؛ حيث يفنى دائماً الزبد الباطل، أي الأنواع العاجزة في المجتمع، ويبقى الحق أي الأنواع الأكمل التي تستطيع أن تكوّن حضارةً في المجتمع[٢١]. ثم يطرح الطباطبائي رأيه بعد ذلك فيقول: «وإن كان قد أشير في الآيات التي يبحثون هم فيها إلى مسألة تنازع البقاء بين أنصار الحق من جهة وبين أنصار الباطل من جهة أخرى وانتصار أتباع الحق في النتيجة، لكن هذا الانتصار لم يكن من جهة أن أتباع الحق كانوا أكثر عدة وتجهيزاً بل من جهة التأييد والعناية الإلهية. نحن نعتقد أن المحور الأساسي الذي يدور حوله المجتمع البشري هو محور الاستخدام».

وتوضيح هذا الكلام أن كل فرد من أفراد البشر يريد أن يستغلّ قوى الآخرين لصالحه، وبما أنه لا أحد يرضى بتوظيف قواه مجاناً لخدمة الآخرين، تصير النتيجة أن كل فرد يقدّم بعض قواه لخدمة الآخرين وبقبالها ينتظر منهم توظيف قواهم لخدمته، وبناءً على هذا فالاستخدام سينتهي إلى تشكيل (المجتمع المتعاون) وهذه المنافع الدائمة الكامنة في القوى الموهوبة من الله التي تسري دائماً بين أفراد البشر وتحكم المجتمع، هي التي تضمن حفظ المجتمع وتكامله ورقيّه[٢٢]، وطريق التخلّص عند العلامة في كلامه هذا قريب جداً من واقع البشرية؛ فهو لا يرى أن تحقق الوفاق والتلائم في المجتمع منوط بإزالة الخلاف نهائياً؛ لأن ذلك مستحيل، وإنّما يتحقق بالتصالح والتعاون الجماعي في ضوء تشريع القوانين لتنظيم أفراد البشر. أما هذا التعاون الجماعي فيستند إلى مفروضات ومقدّمات لم يتطرق لها الطباطبائي في كلامه كثيراً، ومن جملتها نظرية تفاوت الأفهام التي كان يجب عليه تبنّيها حتى يمكن التصالح على أساسها.

٣ـ نظرية العامل الأخلاقي في الاختلاف

إنّ موضوع علم الأخلاق هو دراسة حالات الطبع البشري من حيث إن الخلق صفة روحية وباطنية ترسخت في الإنسان ولها ردود أفعال وانعكاسات تنسحب على سلوك الشخص وتصرفاته. وفي هذا العلم يصنف علماء الأخلاق الصفات النفسية وخصائصها. وأحياناً يقومون بتقسيمها إلى أفعال حميدة وأفعال ذميمة ويوصون الإنسان باتباع محامد الأخلاق واجتناب رذائلها. ويبحث علم فلسفة الأخلاق عن مبادئ علم الأخلاق، فيتساءل ـ على سبيل المثال ـ: ما هي ملاكات الحسن والقبح في الأفعال والصفات؟ ما هي غاية الأفعال الأخلاقية؟ ما معنى السعادة والكمال والاستعداد للتربية و..؟

وفي هذا المجال طرحت نظريات عدّة للمفكرين الإسلاميين المعاصرين، فقيل: إن سعادة الأفراد ستؤدي إلى سعادة المجتمع، وأفعالهم سينتج عنها محاسن الأخلاق ومحامدها، وهذا ما سيتحقق في المجتمع المثالي الذي يموج به التآلف الروحي وتتحقق الوحدة المنشودة. إن النظرية التي تنظر لبحث الخلاف والوفاق الاجتماعي من منظار فلسفة الأخلاق تدرس عند الإنسان هذه المفاهيم الثلاثة: التكليف، المسؤولية، الاختيار[٢٣]. لكنّ نظرية هؤلاء لم تتكفل بتوضيح تام للعلاقة بين الفرد السعيد أو كما

يصطلح عليه في الأخلاق المشائية بـ (النفس المعتدلة)، وبين المجتمع السعيد أو المعتدل. وقد ذكر مطهري في جوابه لـ (كارليل) ـ الذي يعتقد أن المجتمع يتشكل من مجموعة أفراد متفرقين مستقلين لا يجمعهم جامع واحد ـ أن نظريته هذه تقوم على فرضيتين كلتيهما غير تامة، وهو يرى أن الأفراد لهم دور في المجتمع؛ لأن المجتمع كله كيان واحد[٢٤].

ويرى مصباح يزدي أن المجتمع المثالي الإسلامي عبارة عن مجتمع يعتقد أفراده بمعتقدات أخلاقية ويعملون أعمالاً متطابقة مع التعاليم الإسلامية[٢٥]، وهذا الفيلسوف مع كونه لا يرى أصالة واقعية المجتمع، لكنه يؤمن بتأثير الفرد على هذا المجتمع[٢٦]. وعلى كل حال فالنظرية الأخلاقية ترى أن البشر إنّما يتحلّون باعتدال الخلق وحسن السلوك إذا تجنبوا الأخلاق الذميمة؛ ولهذا يغضون الطرف عن الطمع والحرص والجشع الذي لا حدّ له ويقنعون بالمستوى المعقول من المعيشة. هكذا أناس سيتوافقون آلياً وسيتمكّنون من إرساء مجتمع تقلّ فيه الخلافات أو تنعدم أساساً.

٤ـ نظرية العامل العقائدي في الاختلاف

وتحتل النظرية العقائدية حيزاً مهماً من بين جميع النظريات التي طرحت في مجال الخلافات الاجتماعية، حيث تعتبر هذه النظرية أن سرّ جميع النزاعات يكمن في تعدّد الاتجاهات العقائدية وتنوع الميول وكذلك التعصب الطائفي. وتقترح طريقين لإزالة هذه الخلافات:

الأول: إزالة العقائد المختلفة ونشر الدين الواحد العام.

الثاني: نبذ التعصّبات وتجنب فرض العقائد الخاصّة فرضاً على الآخرين.

هذه الحلول والأسس الكلامية والفلسفية التي طرحوها تعتبر مصدراً مهماً في ثراء هذه النظرية، إلاّ أن الخلاف الجوهري بين هذه النظرية وما سبقها من نظريات يتمثل في رؤيتها التي تنطلق من زاوية فلسفية وكلام ـ جديدية، أما أنّه كيف يكون الدين سبباً لإيجاد الخلاف أو سبباً لإزالته؟ فهذا من تبحثه فلسفة الدين.

وقد أشار القرآن الكريم إلى الجهة الإيجابية والسلبية للدين؛ فقال تعالى: **{كَانَ النَّاسُ أُمَّةً واحِدَةً فَبَعَثَ اللّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلاَّ الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ ما جاءَتْهُمُ الْبَيِّناتُ بَغْياً**

بَيْنَهُمْ﴾.

يستطيع الدين والتعاليم الدينية أن يوجد علاقات حميمة وصلات وطيدة بين أفراد المجتمع، لكنّه بنفسه يتحول ـ أحياناً ـ إلى أكبر عامل لزرع بذور الخلاف. ويعتقد العلامة الطباطبائي أن علّة تسبيب الدين للخلاف إنّما ترجع إلى رجال الدين ومبلّغيه أنفسهم، لا إلى الدين نفسه؛ فهو يرى أن رجال الدين إنّما يتنازعون من جهة البغي والطغيان والخروج على تعاليم الدين الصحيحة. وبناءً على هذا فالخلاف ليس مقتضى الفطرة البشرية، بل يرجع إلى الخروج عن مقتضيات هذه الفطرة؛ لأن الدين فطري، والأمر الفطري الصادر من نظام الخلق لا يمكن أن يوجد أيّ تغيير أو يسبّب أيّ خلاف.

ومن الواضح أن الطباطبائي لم يبيّن إلا الخلاف المذموم الناتج عن الخروج على تعاليم الدين والبغي، وهو المشار إليه في الآية الكريمة: ﴿وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلاَّ الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ ما جاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْياً بَيْنَهُمْ﴾، وإلاّ فليس كل خلاف ناتجاً عن البغي والتمرّد، والطباطبائي نفسه في مقام آخر أشار إلى أن بعض الخلافات والفروقات الاجتماعية إنّما هي أمر طبيعي وعادي لابدّ منه لرقي المجتمع وتقدمه.

٥ ـ نظرية عدم الكفاءة والأهلية والاختصاص، النظرية المختارة

وهناك نقطة دقيقة في رأي الطباطبائي، ترشدنا إلى النظرية الخامسة؛ ففي معرض دراسته لأسباب ظاهرة الخلافات أكّد أنّها اختلاف آفاق وتفاوت القوى الإنسانية؛ على أساس الآية الكريمة: ﴿وَما كانَ النَّاسُ إِلاَّ أُمَّةً واحِدَةً فَاخْتَلَفُوا﴾(هود: ١١٩)؛ فإن الوحدة الأولى المشار إليها في الآية كانت ناتجة عن خفاء القوى البشرية المكنونة وعدم تفتح الآفاق الإنسانية، وكلما تطوّر الإنسان تنتشر الخلافات تبعاً وبنفس النسبة، فنحن نرى أن التقدم التكنولوجي والنهضة العلمية في عصرنا الحاضر قد عمّقت الفروق وأوجدت بوناً شاسعاً فيما بين الناس أكثر من ذي قبل، لكن هذا النوع من الخلافات ليس مذموماً بل هو ضروري ولابدّ منه ولا يمكن التخلّص منه، ويمكننا أن نطلق عليه: اختلاف الآفاق البشرية، أو الفروقات التخصصية؛ بحيث إن كل متخصّص في عمل ما ينشيء علاقات اجتماعية مع الآخرين أو في نطاق العمل ترتبط بحقله العلمي؛ فقصة موسى والخضر التي أخبر عنها القرآن الكريم توضح لنا الفرق بين العلم والفهم؛ فالخضر

ـ وانطلاقاً من العلم الذي يمتلكه ـ أقدم على بعض الأعمال التي جعلت موسى يعترض عليه، وكانت نتيجتها الافتراق[٢٧]، ونلاحظ أن هذا النوع من الخلاف الذي جرّ إلى الافتراق لم يستند إلى أحد الدوافع التي بيّنت في النظريات الأربع السابقة من أخلاقية أو طبقية أو عقائدية أو نفسية، فهذا النوع الخامس من الخلاف يستند إلى العلم. وتؤكّد هذه النظرية أن الوفاق لا يمكن أن يتحقق إلا حينما تحترم المجتمعات علماءها المختصّين أو النخب، ويأخذون بآرائهم ونظرياتهم.

إن تطفل الأشخاص غير الكفوئين على المسائل المرتبطة باختصاص الآخرين هو خطوة أولى نحو الخلاف، حتى أن المتخصّصين في علمٍ ما يعتبرون أنفسهم كالتلاميذ في العلوم الأخرى. وفي قصة موسى والخضر نجد أن موسى ـ مع ما كان يحظى به من مقام شامخ في النبوة ـ صار الخضر أستاذاً له يعلّمه ما لم يكن يعلم[٢٨].

إنّ هذه النظريات الخمس جميعها تنظيرات إذا أردنا الحكم عليها بحكمٍ ما فيمكننا القول: يجب أن توزن وفق المقاييس العلمية وتخضع للتجربة قبل أن تقبل. وقد تحمل كل واحدة منها نصيباً من الصحة، وتحدّد علّةً واحدة من العلل التي أوجبت الخلاف، لكن الملاحظة الجديرة هنا أن البشرية ستتجاوز الخلافات الجغرافية والعرقية، بل وحتى العقائدية، وسيأخذ الخلاف شكلاً جديداً أهم من سابقه وهو الخلاف المعلوماتي والفكري. لقد رحلت النزاعات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي سبق ذكرها جميعها ليحلّ محلها أقطاب الخبرة العلمية والتكنولوجية. وفي كل أفق أو مجال من المجالات الإنسانية يكتب التوفيق للمتخصّصين في ذلك المجال بينما يكتب الفشل لغيرهم حتى في مجال السياسات العليا. ويحتل العلم الاستراتيجي وفنّ الإدارة الحكيمة المرتبة الأولى في مجال السياسات العليا، والذين تمكّنوا من الوصول إلى بعض المناصب الإدارية ولا يملكون اطلاعاً كافياً عليها سيكون نصيبهم الفشل دائماً، بل سيتحولون إلى سبب من الأسباب التي تثير الخلاف وتعمّقه. والسبيل الوحيد لحلّ الخلافات يتمثل في أن ينسحب غير المتخصّصين وغير الكفوئين من المجالات التي تحتاج إلى تخصّص، ليفسحوا المجال للمتمكّنين علمياً في أيّ حقل واختصاص.

بناءً على هذا يمكن تمثيل هذه العلاقات الاجتماعية المرتبطة بالنظريات الخمس السالفة الذكر على النحو التالي:

النظرية الأولى: المجتمع الطبقي = الخلاف = الصراعات الطبقية.

النظرية الثانية: التوحش الطبعي والاستخدام = الخلاف = صراع المحكومين.

النظرية الثالثة: التخلّق بالأخلاق الذميمة = الخلاف = أزمات اجتماعية وأخلاقية.

النظرية الرابعة: الميل إلى حذف عقائد الآخرين = الخلاف = الصراعات الطائفية.

النظرية الخامسة: عدم مراعاة الاختصاصات = الخلاف = أزمة في فاعلية النظام السياسي والاجتماعي، وأزمة شرعية في المجال السياسي، وصراع نخب علمية مع خصومها.

وهناك علاقات متبادلة بين كل واحد من هذه المحاور الخمسة، معنى ذلك أن النظرية الأولى تذكر أن المجتمع الطبقي يؤدي إلى الخلافات، وهذه الخلافات إذا لم يسيطر عليها فإنّها ستساعد على تعميق الفواصل وتشديدها، فيما النظرية الخامسة تنصّ على أنه إن لم تراع الاختصاصات الإنسانية فإنّ ذلك سيؤدي إلى وجود الخلاف بين الأوساط العلمية وبين خصومهم المسيطرين، هذه الخلافات ستكون من العوامل التي تتسبّب في إيجاد شريحة لا تحظى بتأييد الأوساط العلمية، وهي شريحة المدّعين الكاذبين، والاصطدام بين هذه الشريحة وبين الأوساط العلمية يحمل معه الاضطراب دائماً، ونتيجة هذا حدوث أزمات جديدة تشمل الميادين الاجتماعية والسياسية.

الهوامش

[redacted]

الوحدة الإسلامية بين الشعار والعمل
دراسة فقهية في الصلاة مع أهل السنة

الشيخ أحمد عابديني (*)

أزمة تناقض الشعار مع المفردات التفصيلية

كثيراً ما نرى الخطباء والعلماء يتكلمون حول الوحدة ويأتون بعبارات جميلة وأنيقة حتى يظنّ السامع أنّه بعد هذه المحاضرات والخطابات لن يبقى أيّ خلاف بين المسلمين بل بين الموحّدين، بينما نرى الخلاف الواسع في العمل ونتأكّد أنّهم في الشعار يقولون أشياء لا يلتزمون بها في العمل أبداً؛ فمن أرفع شعارات الوحدة التمسك بالآيات القرآنية نظير: **{وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً وَلا تَفَرَّقُوا}** (آل عمران: ١٠٣)، أو الآيات التي تُعرِّف التفرّق عذاباً كقوله تعالى: **{قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَى أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَاباً مِنْ فَوْقِكُمْ أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيَعاً وَيُذِيقَ بَعْضَكُمْ بَأْسَ بَعْضٍ}** (الأنعام: ٦٥). أو استفادة الأولوية من الآيات التي تدعو أهل الكتاب للوحدة؛ إذ أَمَر اللّهُ رسوله بدعوة أهل الكتاب إلى أن يجتمعوا حول كلمة التوحيد بقوله: **{قُلْ يا أَهْلَ الْكِتابِ تَعالَوْا إِلى كَلِمَةٍ سَواءٍ بَيْنَنا وَبَيْنَكُمْ أَلاَّ نَعْبُدَ إِلاَّ اللَّهَ وَلا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً وَلا يَتَّخِذَ بَعْضُنا بَعْضاً أَرْباباً مِنْ دُونِ اللَّهِ}** (آل عمران: ٦٤)، فمن المجموع نفهم أن المسلمين يجب أن يكونوا متحدين بل يكونوا نفساً واحدة ويداً واحدة.

لكن عملياً لا نرى أثراً لهذه الشعارات؛ فالسُّنّي مثلاً يصلّي في مكان والشيعي في مكان آخر في مسجد واحد، أو يصلّي السنّي ابتداءً وبعده يصلّي الشيعة أو بالعكس. أو يرى كل واحد بطلان صلاة صاحبه؛ لذا إمّا لا يصلّي أحدُهما خلف الآخر ولا يقتدي به أو لو اقتدى في بعض الأحيان به يحسّ بقَلَقٍ في نفسه ويتمنّى مكاناً فارقاً أو نشاطاً

(*) [redacted].

كاملاً يحرّكه نحو إعادة الصلاة. فكل واحدٍ منّا بل وكل ناظر خارجي غيرنا يرى تغايراً محسوساً بين تلك الشعارات وهذه الأعمال. فعلى هذا إمّا أنّ فهمنا لآيات الوحدة كان غلطاً وخطأً أو أنّ هذه الأعمال بهذه الصورة التي نعملها لم يأمر بها الشارع بل أَمَرنا بغيرها مما يتناسب مع الشعارات القرآنية الصريحة.

والذي ينبغي أن يقال: إنه لا مجال لتخطئة فهمنا للآيات القرآنية؛ لأنّها نصّ أو كالنصّ في موضوع الوحدة بين المسلمين، تؤيدها الروايات الكثيرة الموجودة في كتب الفريقين؛ فعلينا أن نلتزم بالخيار الثاني؛ فإمّا نقول بأن الأمور التي صارت موجباً للخلاف بين المسلمين في الصلاة لم تكن من الواجبات وتركها لم يكن من المبطلات أو نقول: إن هذه الأمور واجبة أو محرّمة عندما لا يجتمع السنة والشيعة في مكان واحد للصلاة، أما في حالة الاجتماع فتسقط عن الاعتبار لأجل الاجتماع.

ونظير ذلك أننا ندري بأن الركوع ركنٌ في الصلاة، وزيادته عمداً أو سهواً مبطلة لها، لكن في الجماعة لا تبقى هذه الزيادة مبطلة؛ فإن رَفع المأموم رأسه من الركوع ورأى أنّ الإمام ما زال في الركوع جاز له بل استحبّ أن يرجع إليه ويكون معه. فبهذا القياس يمكن أن يقال: إنّ بعض الأمور يمكن أن يكون واجباً أو حراماً إذا لم تكن الفِرَق الإسلامية مجتمعة، أمّا مع الاجتماع للصلاة في مكان واحد ـ كأيام الحج ـ فكثير من الأمور الاختلافية تسقط عن الاعتبار[1]. ونتيجة ذلك أنّه عندما يكون الإنسان في بلاده وبين أهل مذهبه يجب عليه أن يعمل مطابقاً لمذهبه؛ لأنه يراه الحقّ، لكن عندما يكون في بلاد يشيع فيها مذهب غيره فالأمور التي تكون خاصّة بمذهبه تسقط عن الاعتبار، ويستحب بل يجب أن يعمل طبقاً للمذهب الشائع الموجود في الساحة رعايةً للوحدة والاتحاد.

المعنى الصحيح للتقية

وهذا ما يظهر من المذهب الشيعي فيما يسمّى بالتقيّة، إذ ليس لها معنى سوى هذا؛ فالتقية ليست لخوف القتل أو الضرب أو غيرهما من الأضرار الجسمية فحسب، بل قد تكون لحفظ الدين ووحدة المسلمين؛ لذا نرى في الروايات «أن تسعة أعشار الدين في التقيّة ولا دين لمن لا تقيّة له»[2] و «أيّ شيء أقرّ لعيني من التقيّة، إن التقية جُنّة المؤمن»[3] «التقيّة تُرس المؤمن والتقيّة حرز المؤمن ولا إيمان لمن لا تقيّة له»[4] «ما على وجه الأرض

شيء أحبّ إليّ من التقيّة، يا حبيب! إنه من كانت له تقيّة رفعه الله، يا حبيب! من لم تكن له تقيّة وضعه الله»[٥] «التقيّة من ديني ودين آبائي ولا إيمان لمن لا تقيّة له»[٦] «اتقوا على دينكم واحجبوه بالتقيّة، فإنّه لا إيمان لمن لا تقيّة له»[٧] وغير ذلك من الروايات، فأيّ باحثٍ يدقّق في هذه الأحاديث يرى هذه التعابير غير متناسبة مع حفظ النفس عن الظالم أو السلطان الجائر أو شابههما، ولا أحد يقول بأن ياسر وسميّة أبوا عمار لا دين لهما لأنهما تركا التقيّة، أو أنّ زيد بن علي بن الحسين لا دين له؛ لأنه ترك التقية، أو الذين ذهبوا لزيارة قبر الحسين واستشهدوا في طريقه في زمن المتوكّل العباسي لا دين لهم؛ لأنهم تركوا التقية!!

بلى، هذه الأحاديث تناسب حال من ترك التقية وصار عمله هذا موجباً لتفرقة صفوف المسلمين، أو صار سبباً لاستيلاء الكفّار على بلاد المسلمين، أو لتضعيفهم وانحطاطهم الثقافي والاقتصادي حتى لا يستطيعون ـ كما اليوم ـ أن يدافعوا عن قبلتهم الأولى بل الثانية؛ فأئمتنا ^ حيث كانوا يرون هذه المصائب اتفقوا على الأمر بالتقية والعمل بها؛ فحضروا في صلوات أهل السنّة، وعادوا مرضاهم، وشيعوا جنائزهم و.. وأمروا شيعتهم بذلك. وبجملة واحدة: أصرّ الأئمة ^ على توحيد الكلمة لتبقى كلمة التوحيد. أمّا غيرهم مثل الخلفاء ومن حذا حذوهم فلم ينظروا سوى إلى مصالح السلطة الظاهرية ولم يدرسوا مصائب الفرقة والتمزق، لهذا لم يعتنوا بالوحدة بل أخذوا مخالفيهم وسجنوهم وقتلوهم و.. ممّا اضطرّ الشيعة لإبداء أنفسهم سنّةً؛ حفظاً لنفوسهم عن الهلكة، وشيئاً فشيئاً تغيّر هدف التقية من حفظ الدين إلى حفظ النفس، ودخل في الكتب الفقهية المتأخرة ليصبح قريناً للاضطرار، مع أنهما عنوانان مستقلان، فالاضطرار حكم ثانوي لحفظ النفس عن الهلكة يجري في كل شيء، أمّا التقية فقد وضعت لحفظ الدين؛ فعند الإضرار بأحكام الدين المنصوصة أو المقطوع بها لا تقية؛ ولهذا قال الصادق × : «وثلاثة لا أتّقي فيهنّ أحداً: شرب المسكر ومسح الخفين ومتعة الحج»[٨]، وقال: «لا دين لمن لا تقية له والتقية في كل شيء إلاّ في النبيذ والمسح على الخفين»[٩]، لأن هذه الأحكام ممّا صرّح به القرآن والسنّة النبوية.

فأئمتنا ^ فسحوا المجال في كلّ الأعمال من الصلاة والصوم والحج و.. ورُوي عنهم عشرات من الأحاديث في كل واحد من هذه المجالات؛ وبهذا علّموا الشيعة كيفية

التعامل مع إخوانهم المسلمين، بحيث يعملوا بواجبهم ويحضروا في جماعات أهل السنّة، كما علّموهم إذا تزاحم الأمر أن يمارسوا التقية بهذا المعنى لها؛ فحفظ جانب التقية واتحاد المسلمين مقدّم على العمل على طبق المذهب.

وكأنموذج، ننظر إلى الروايات التي أمرتْنا بالحضور في صلواتهم وعلّمتنا كيفية الصلاة معهم.

استحباب الحضور في صلوات أهل السنة، الأدلة والنصوص

من الأعمال المستحبة الأكيدة الحضور في مساجد أهل السنّة والصلاة معهم وفي الصف الأوّل، وتفقّد حالهم؛ وإليك بعض الروايات:

١ ـ خبر حمّاد بن عثمان، عن أبي عبدالله × أنّه قال: «من صلّى معهم في الصف الأوّل كان كمن صلّى خلف رسول الله ' في الصّف الأول»[١٠]. وسند الحديث جيدٌ؛ إذ محمد بن الحسين هو الصدوق المعروف، وكتابه في الحديث معروف أيضاً سمّاه «من لا يحضره الفقيه» والحديث مذكور فيه[١١]. وفي المشيخة ذكر الأسانيد وقال: ما كان فيه عن حماد بن عثمان فقد رويته عن أبي‰ عن سعد بن عبدالله والحميري جميعاً عن يعقوب بن يزيد عن محمد بن أبي عمير عن حماد بن عثمان[١٢]، فالسند صحيح، وهذا الحديث بعينه نقله الكليني في الكافي والشيخ الطوسي في التهذيب بأسانيد صحيحة.

٢ ـ قال: وقال الصادق × : «إذا صلّيت معهم غفر لك بعدد من خالفك»[١٣]. وهذا السند لا بأس به؛ لأنّه وإن لم يذكر سند الحديث لنا لكنّه لما قال: قال الصادق × ولم يقل: رُوِي عن الصادق، يظهر لنا أن السند كان عنده تاماً بحيث كان يصح منه ـ وهو رجل تقّي صدوق ـ أن ينسب الخبر إلى الصادق.

٣ ـ خبر إسحاق بن عمار الفطحي الثقة[١٤] بمضمون قريب، لكن الراوي الثاني هو جعفر بن المثنى الذي لم يذكر بمدح ولا ذم، بل قالوا: كوفي واقفي[١٥]، فالسند غير موثق.

٤ ـ خبر عبدالله بن سنان قال: سمعت أبا عبد الله × يقول: «أوصيكم بتقوى الله عزّ وجلّ، ولا تحملوا النّاس على أكتافكم فتذلّوا، إنّ الله تبارك وتعالى يقول في كتابه: ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْناً﴾ ثم قال: عودوا مرضاهم، واشهدوا جنائزهم، واشهدوا لهم

وعليهم، وصلّوا معَهم في مساجدهم».

٥ ـ خبر عبدالله بن سنان الآخر، عن أبي عبد الله × أنّه قال: «ما من عبد يصلّي في الوقت ويفرغ ثمّ يأتيهم ويصلّي معهم وهو على وضوء إلاّ كتب الله له خمساً وعشرين درجة». وسند الصدوق إلى ابن سنان صحيح.

٦ ـ خبر نشيط بن صالح، عن أبي الحسن الأوّل × قال: «قلت له: الرجل منّا يصلّي صلاته في جوف بيته مغلقاً عليه بابه ثمّ يخرج فيصلّي مع جيرته تكون صلاته تلك وحده في بيته جماعة؟ فقال: الذي يصلّي في بيته يضاعف الله له ضعفي أجر الجماعة تكون له خمسين درجة، والذي يصلّي مع جيرته يكتب له أجر من صلّى خلف رسول الله، ويدخل معهم في صلاتهم فيخلف عليهم ذنوبه ويخرج بحسناتهم». وهو سند صحيح كما قال المجلسي في ملاذ الأخيار.

والروايات في هذا الباب كثيرةٌ، من يريد فليراجع في مظانّه كأبواب صلاة الجماعة في كتاب الوسائل، وأيضاً باب فضل المساجد في كتاب التهذيب، ونظائر هذه الأبواب في كتب الحديث الشيعية، وعلى أيّ حال فالتواتر الإجمالي بل المعنوي في هذا المجال موجود.

لكنّ النقطة الأساسية في هذا المجال: لِمَ هذا المقدار من الثواب العظيم في الصلاة معهم؟ لماذا الصلاة خلفهم تساوي الصلاة خلف رسول الله؟ ولماذا يكون المصلّى خلفهم كالشاهر سيفه في سبيل الله؟ أليست العلّة الأساسية هي حفظ الوحدة الإسلامية، ومن ثمّ حفظ الإسلام الذي جاء به رسول الله وشيّد بنيانه وسدّد ثغوره ثم بعد موته صار مطمعاً للأعداء ومجالاً لقتل الأولياء؟! فأئمتنا أمروا شيعتهم بالصبر على المظالم والحضور معهم في الجماعات، قال الصادق × في ذيل قوله تعالى: **{أُولَئِكَ يُؤْتَوْنَ أَجْرَهُمْ مَرَّتَيْنِ بِمَا صَبَرُوا}** (القصص: ٥٤)، قال: «صبروا على التقية»، وفي ذيل قوله تعالى: **{وَيَدْرَؤُونَ بِالْحَسَنَةِ السَّيِّئَةَ}** (القصص: ٥٤)، قال: «الحسنة التقية، والسيئة الإذاعة»[١٦].

نعم كل شخص لاحظ نفسه يرى أنه من أشقّ الأعمال أن يصلّي خلف من ضربه أو أهانه أو قتل صديقه و.. لكن الصبر الجميل هو هذا الصبر، حتّى يبقى أساس الإسلام، فبهذا التوضيح يكون الثواب مناسباً للعمل.

هل الصلاة مع أهل السنة كصلاة الجماعة المعروفة عند الشيعة؟

لا شك أنّنا نصلي صلاة الجماعة كل يوم ثلاث مرات أو خمس مرات في المدن الشيعية والقرى وفي المساجد كلها أو أكثرها، ونعرف أحكام صلاة الجماعة وآدابها وشروط الإمام وغيرها، فإمام الجماعة في مذهبنا مثلاً يجب أن يكون رجلاً عدلاً إمامياً مرضيّ المذهب ويتحمل عنا القراءة في الركعتين الأوليين من الجهورية وإن لم يَصِل صوته إلينا، فيجوز بل يستحب لنا أن نقرأ الفاتحة والسورة. وفي الصلوات الإخفاتية يجوز لنا السكوت لكن يستحب أن نذكر الله، فلا يجوز لنا أن نقرأ فاتحة الكتاب أو السورة في الركعتين الأوليين في الصلوات الإخفاتية وفي الجهرية عند سماع صوت الإمام، ويجب علينا متابعة الإمام في أفعاله أيضاً، ولا يجوز لنا أن نتقدّم الإمام في الصف أبداً.

لكنّ أهل السنة لا يشترطون العدالة في الإمام، ولا أن يكون من أهل السنّة أو من أهل فرقة خاصّة؛ فالشافعي يكون إماماً للحنبلي وبالعكس فالاعتبار بالإسلام، والمأموم يستحب بل يجب عليه أن يقرأ فاتحة الكتاب؛ ففي الإخفاتية يقرأ مع قراءة الإمام، وفي الجهرية يقرأ عند سكوته قبل الشروع في فاتحة الكتاب أو بعد إتمامها ويجب السكوت عليه حين قراءة الإمام. وفي اختلاف المذاهب هل يكون الاعتبار بفعل الإمام؟ عندهم خلاف، وفي جواز التقدّم على الإمام وعدمه أيضاً خلاف.

والهدف من ذكر هذه المقدمة أنه يجب علينا أن نجمع بين العمل بفقهنا والحضور معهم في الجماعة، كما أنّهم بأنفسهم يعملون بمذاهبهم ويدخلون في الجماعة. والعمل بمذهبنا لا يُنافي الدخول معهم في الجماعة بل أئمتنا ^ كانوا يرغّبون أصحابهم بالحضور معهم فيها بل في الصف الأوّل كما مرّ.

وينبغي أن يعرف أنّه كما تختلف صلاة المسافر عن صلاة المقيم ولكلٍّ أحكام خاصّة به، كذلك الصلاة معهم وفي جماعتهم تختلف عن صلاة الجماعة خلف الإمام العادل الشيعي، فلكلٍّ أحكام خاصّة؛ فيجب على الذي يريد أن يشارك في جماعتهم تعلّم أحكامها.

كيفيّة صلاة الجماعة مع أهل السنّة

ينبغي أن يعرف أنه لا يجب على المصلّي قصد الوجه في صلاته؛ فعندما يصلي

الظهر وهو في السفر لا يجب أن ينوي أنه مسافر وأنه يصلي ركعتين وأن هاتين الركعتين بدلٌ عن الأربع التي يصليها المقيم، بل يكفي له أن يصلّي ركعتين للظهر، وهكذا الأمر يكون في الصلاة مع أهل السنّة، لا يجب عليه أن ينوي أنّه يصلي فرادى أو يصلّي جماعة أو يصلّي صلاة الوحدة أو غيرها، بل يكفي أن يصلي معهم بأن يركع معهم ويسجد معهم ويعمل بواجبه في كل مرحلة؛ فيدخل معهم في الصف وينوي صلاته ويفتحها بالتكبير ويقرأ الحمد والسورة إخفاتاً، ثم يركع معهم ويستمرّ في صلاته حتى ينتهي، وإن فرغ من الحمد والسورة قبل الإمام في الصلوات الإخفاتية فيشتغل بالتسبيح والتنزيه حتى يركع الإمام، وإن لم يفرغ منهما حتّى ركع الإمام فيتمّ الحمد ويركع مع الإمام، ثم ينظر إن فرغ من الحمد وكان مشتغلاً بالسورة فصلاته صحيحة، وإن لم يستطع أن يفرغ من الحمد ويصل إلى ركوع الإمام يستأنف صلاته.

وفي الصلوات الجهرية يقرأ فاتحة الكتاب وسورةً صغيرة عندما يسكت الإمام مثلاً قبل الشروع في القراءة أو بعد الفراغ من الحمد، ويمكن له أن يقرأ الفاتحة بتبع الإمام ويقرأ سورةً صغيرة بعد الفراغ من الحمد حين سكوت الإمام، ثم يسمع قراءة الإمام القرآن ثم يركع معه، فإن فعل هذا فصلاته صحيحة بلا ريب؛ ويدلّ عليه بعض الأخبار، مثل:

١ ـ خبر عليّ بن يقطين قال: سألت أبا الحسن × عن الرجل يصلّي خلف من لا يقتدي بصلاته والإمام يجهر بالقراءة، قال: اقرأ لنفسك وإن لم تسمع نفسك فلا بأس. وسند الحديث صحيح، ومراده اقرأ خلفه إخفاتاً حتّى إن كان الإخفات بنحو حديث النفس بحيث لا تسمع صوتك أيضاً فلا بأس به. فالمهم نفس الحضور بينهم والصلاة معهم وكِلاهُما حاصل.

٢ ـ خبر الحلبي، عن أبي عبدالله × قال: إذا صلّيت خلف إمام لا يقتدى به فاقرأ خلفه سمعت قراءته أو لم تسمع. وسنده صحيح أو مصحّح بإبراهيم بن هاشم، وكلمة: «من لا يقتدى به» إشارة إلى ما شرحناه سابقاً من أن الصلاة معهم تختلف عن صلاة الجماعة التي نصلّيها خلف إمام شيعي عادل؛ فعندما نصلّي خلف الإمام العادل المرضيّ يقال: «الصلاة خلف من يقتدى به» وهي صلاة الجماعة المعروفة عندنا. وعندما نصلّي خلف غير الإمامي أو غير العادل فهو الذي يقال فيه: «الصلاة خلف من لا يقتدى به»،

فالحضور معهم في الجماعات والصلوات يختلف عن صلاة الجماعة عملاً وشرطاً وثواباً، فمن ناحية العمل ـ كما في هذا الخبر وسائر الأخبار ـ يجب علينا أن نقرأ فاتحة الكتاب وسورةً أُخرى. ومن ناحية الشروط لا يجب أن يكون الإمام عادلاً أو مرضيّ المذهب، ومن ناحية الثواب يكون الثواب كالصلاة خلف رسول الله ويكون المصلي كالشاهر سيفه في سبيل الله. والحكمة تكمن في وحدة المسلمين وإبقاء شوكتهم، وقطع أيادي الأجانب ومطامعهم عنهم.

٣ ـ خبر إبراهيم بن شيبة قال: كتبت إلى أبي جعفر الثاني × أسأله عن الصلاة خلف من يتولّى أمير المؤمنين × وهو يرى المسح على الخفين، أو خلف من يحرم المسح وهو يمسح، فكتب ×: «إن جامعك وإيّاهم موضع فلم تجد بدّاً من الصلاة فأذّن لنفسك وأقم، فإن سبقك إلى القراءة فسبّح».

وناقل الحديث والمكاتب هو إبراهيم بن شيبة الذي لم يذكر بمدح ولا ذم، وأحاديثه عن الأئمة قليلة جداً، فالذي نفهمه من مكاتباته أنه شيعي صالح المذهب، إلاّ أن يعتمد على أحمد بن محمد بن أبي نصر الذي روى هذه المكاتبة عنه، وعلى كل حالّ فمضمون هذا الخبر مؤيد بأخبار كثيرة؛ فلا بأس به.

٤ ـ خبر محمّد بن إسحاق ومحمّد بن أبي حمزة، عمّن ذكره، عن أبي عبدالله ×، قال: يجزيك إذا كنت معهم من القراءة مثل حديث النفس، ورواه الصدوق مرسلاً. ورواه الكليني أيضاً مسنداً.

وهذا الحديث مرسل، ولا ندري من الذي نقل عنه محمد بن أبي حمزة، وهو محمد بن أبي حمزة الثمالي الثقة، وفي سند الحديث ابن أبي عمير الذي قيل في شأنه أنّه لا يروي ولا يرسل إلاّ عن ثقة، ومضمون الحديث مسانخ لسائر الأحاديث. فمن مجموع القرائن تطمئن النفس بصدور مثل هذا الخبر عن الإمام.

٥ ـ خبر أحمد بن محمّد بن أبي نصر، عن أبي الحسن × قال: «قلت له: إنّي أدخل مع هؤلاء في صلاة المغرب فيعجلوني إلى ما أن أؤذّن وأقيم، ولا أقرأ إلاّ الحمد حتّى يركع، أيجزيني ذلك؟ قال: نعم يجزيك الحمد وحدها». وسنده غير قابل للاعتماد، ونظيره خبر أحمد بن عايذ؛ وعلى أيّ حال مضمونه مطابق للبقية؛ فالظن بل الاطمئنان بصدور هذا المضمون عن أئمتنا ^ موجود.

وبهذا نكون نقلنا خمسة أحاديث: اثنان منها صحيح السند وواحد حسن، واثنان في سندهما كلام، لكنّ الجميع بمضمون واحد، والحاصل وجوب القراءة خلف من لا يقتدى به، وعليه فالصلاة معهم ليست بصلاة الجماعة، ولو فرض أنّها جماعة فهم ملتزمون بالقراءة خلف إمامهم كما في أحاديثهم وفتاواهم، فيجب علينا أن نقرأ خلفهم كما أنّهم بأنفسهم يقرؤون.

أما أحاديثهم فننقل بعضها من كنز العمال: ١ ـ إذا كنت مع الإمام فاقرأ بأمّ القرآن قبله وإذا سكت. ٢ ـ من لم يقرأ مع الإمام فصلاته خِداج. ٣ ـ لا تقرؤوا بشيء من القرآن إذا جهرتُ إلاّ بأمّ القرآن. ٤ ـ هل تقرؤون خلفي شيئاً من القرآن؟ قالوا: نعم، قال: لا تفعلوا إلاّ بأمّ القرآن سراً في أنفسكم.

وفي مضمونه أحاديث كثيرة في الباب نفسه.

فقراءة أم الكتاب عندهم واجب، لكنّ السورة لما لم يروها واجبةً لم يذكروا أحاديثها بل نقلوا بعض الأحاديث في الباب نفسه تدلّ على عدم جواز غير أمّ الكتاب، وهو ما يظهر أيضاً من الاستثناء في هذه الأخبار. أمّا نحن فنرى وجوب السورة في الركعتين الأوليين؛ لذا وجب علينا أن نقرأ سورةً صغيرة في صورة سعة الوقت فإن ركع الإمام ولا يوجد وقت للسورة يجوز لنا تركها، فنتركها ونركع معهم. كما نترك ـ في غير التقية أيضاً في ضيق الوقت ـ السورة وتكفينا الفاتحة وحدها.

أما فتاواهم، فالشافعية قالوا: يفترض على المأموم قراءة الفاتحة خلف الإمام. والحنفية قالوا: إن قراءة المأموم خلف إمامه مكروهة تحريماً في السرية والجهرية. والمالكية قالوا: القراءة خلف الإمام مندوبة في السرية مكروهة في الجهرية إلاّ إذا قصد مراعاة الخلاف فيندب. والحنابلة قالوا: القراءة خلف الإمام مستحبة في الصلاة السرية وفي سكتات الإمام في الصلاة الجهرية، وتكره حال قراءة الإمام في الصلاة الجهرية. وفي حاشية المغني لابن قدامة الحنبلي: «فصل: وتجب قراءة الفاتحة في كل ركعة في حق الإمام والمنفرد في الصحيح من المذهب وهو قبول مالك والأوزاعي والشافعي». وفيه أيضاً: «يستحب أن يسكت الإمام عقيب قراءة الفاتحة سكتة يستريح فيها ويقرأ فيها من خلفه الفاتحة كي لا ينازعوه فيها وهذا مذهب الأوزاعي والشافعي وإسحاق وكرهه مالك وأصحاب الرأي... لنا... قال أبو سلمة بن عبد الرحمن: للإمام سكتتان فاغتنموا فيها

القراءة بفاتحة الكتاب، إذا دخل في الصلاة، وإذا قال: ولا الضالين».

أقول: كما يظهر من الفقه على المذاهب الأربعة، ثلاث منهم قالوا بوجوب القراءة أو ندبه، والحنفية الذين لم يقولوا بوجوب القراءة خلف الإمام بل كرهوها، هم الذين لم يقولوا بوجوب الفاتحة في الصلاة بل يقولون: إنّ قراءة بعض القرآن من أيّ سورة كان يكفي فلا اعتناء بخلافهم.

ولنعم ما قال ابن قدامة: يستحبّ أن يسكت الإمام عقيب الحمد حتّى يقرأ فيه من خلفه كيلا ينازعوه. فلو كان ابن قدامة موجوداً في زماننا كان يقول للإمام أن يسكت سكتتان حتّى يقرأ الشيعة الذين هم أتباع العترة الطاهرة الحمدَ والسورة حتّى لا يكون خلاف.

فالذي نستنتجه من رواياتنا استحباب الصلاة معهم، وظهر أيضاً من رواياتنا ورواياتهم وفتاوى فقهائهم وفقهائنا وجوب قراءة الحمد، فالطوسي في النهاية يقول: «وإذا صليت خلف من لا تقتدي به قرأت خلفه على كل حال سواء جهر بالقراءة أو لم يجهر». وقال الصدوق في المقنع: «واعلم أنه لا يجوز أن تصلّي خلف أحد إلاّ خلف رجلين أحدهما: من تثق بدينه وورعه وآخر من تتقي سوطه وسيفه وشناعته على الدين، فصلّ خلفه على سبيل التقية والمداراة. وأذّن لنفسك وأَقِم وأقرأ لها غير مؤتمّ»[١٧].

أقول: مرّ في أوّل البحث أن التقية كانت لحفظ الإسلام والدين. وهذا هو الذي يرشدنا إليه الثواب العظيم للصلاة مع المخالفين، لكن انقلب مفهومها عمّا كان وصار سبباً لحفظ النفس؛ فلهذا أفتى الصدوق بالصلاة خلف من تتقي سوطه ولم يأت بدليل، مع أن الروايات التي مرّت ونقلها هو نفسه في الفقيه عامة وغير مرتبطة بحالة الخوف على النفس. والذي يهمّنا حكمه بأنه يجب القراءة خلفه ولا يكتفي بقراءته. وقال العلامة الحلّي في تذكرة الفقهاء، مسألة ٥٨٨: «لو كان الإمام ممن لا يقتدي به، لم يجز الائتمام به، فإن احتاج إلى الصلاة خلفه جاز أن يتابعه في الأفعال، لكن لا ينوي الاقتداء به، ويقرأ مع نفسه، وإن كانت الصلاة جهرية، للضرورة، وتجزئه صلاته»[١٨]. وقال المحقق الحلي: «ولو كان الإمام ممن لا يُقتدى به وجبت القراءة»[١٩]. وقال النجفي في شرح عبارة الشرائع: «كما صرح به جماعة من الأصحاب، بل لا أجد فيه خلافاً بينهم كما اعترف به في المنتهى وعن السرائر، بل نسبه في الحدائق إلى عمل الأصحاب تارة وبزيادة

«كافة»»[٢٠].

أقول: ما نستفيده من عبارة الجواهر أن وجوب القراءة خلف أهل السنة إجماعي أو قريب من الإجماع؛ إذ لم يظهر من أحد من فقهائنا خلافه، بل إنهم بين من لم يتعرّض للمسألة كالمفيد في المقنعة والسيد ابن زهرة في الغنية، وبين من تعرّض لها، فلم نجد فقيهاً واحداً في كل الأعصار يفتي بالصلاة معهم بدون قراءة الحمد، بل صرح بعضهم بعدم الخلاف كالحلّي في السرائر قال: «فأما من يؤتم به على سبيل التقية ممن ليس بأهل للإمامة فلا خلاف في وجوب القراءة خلفه»[٢١].

والنتيجة الإفتاء بالصلاة معهم بدون القراءة مخالف للأخبار والإجماع ومخالف لأقوال أهل السنّة أيضاً فلا وجه له.

وقفة مع نصوص المنع عن الصلاة مع أهل السنة

تحدثنا سابقاً عن الروايات الآمرة بالصلاة مع أهل السنة، لكن توجد بعض الروايات الناهية عن الصلاة خلفهم، لذا ننقلها ثم نبحث فيها.

١ ـ خبر ناصح المؤذّن قال: قلت لأبي عبد الله × : إنّي أُصلّي في البيت وأخرج إليهم، قال: اجعلها نافلة ولا تكبّر معهم فتدخل معهم في الصلاة، فإنّ مفتاح الصلاة التكبير.

وفي سند الرواية ناصح المؤذن الذي لم يرو عنه غير هذا الخبر في الكتب الأربعة، ولم يُذكر بمدح ولا بذم، فالسند فيه شخص مجهول فلا اعتناء به.

٢ ـ خبر عبيد بن زرارة، عن أبي عبد الله × قال: قلت: إنّي أدخل المسجد وقد صلّيت فأُصلّي معهم فلا (ولا) احتسب بتلك الصّلاة؟ قال: لا بأس؛ فأمّا أنا فأُصلّي معهم وأُريهم أني أسجد وما أسجد.

وفي سند الحديث القاسم بن عروة الذي لم يذكر بمدح ولا ذم، ولم يصل السيد الخوئي إلى توثيقه؛ فهذا الحديث أيضاً فيه ضعف.

٣ ـ خبر عبيد الله الحلبيّ، عن أبي عبد الله × قال: إذا صلّيت وأنت في المسجد وأقيمت الصلاة فإن شئت فاخرج، فإن شئت فصلّ معهم واجعلها تسبيحاً.

وهنا، أولاً: هذا الخبر التام السند، مخالف لصحاح كثيرة مثل: «يصلي معهم ويجعلها الفريضة إن شاء» أو «لا ينبغي للرجل أن يدخل معهم في صلاتهم وهو لا ينويها

صلاة بل ينبغي له أن ينويها وإن كان قد صلى فإنّ له صلاة أُخرى» ومثل «صلّ معهم يختار الله أحبّهما إليه» أو «يصلي معهم ويجعلها فريضة» وأكثرها صحيح سنداً أو موثق.

ثانياً: بقرينة سائر الروايات يمكن حمل هذه الرواية على الناصبي، بمعنى أن يكون الإمام ناصبياً وعدواً لأهل البيت؛ فالصلاة معه غير جائزة وتجب إعادتها.

٤ ـ خبر زرارة قال: سألت أبا جعفر × عن الصلاة خلف المخالفين، فقال: ما هم عندي إلا بمنزلة الجدر.

والسند صحيح، لكنّ هذا الخبر لا يدلّ على عدم جواز الصلاة مع المخالفين، بل يطالب المصلي معهم أن يأتي بكل أفعال صلاته من القراءة والسورة وغيرهما، ومعناه أن الإمام لا يتحمل عن المأموم شيئاً فلا يدل على عدم الصلاة معهم ولا يدلّ على عدم الحضور في جماعتهم.

٥ ـ خبر عليّ بن سعد البصري قال: قلت لأبي عبد الله ×: إنّي نازل في قوم بني عدي ومؤذّنهم وإمامهم وجميع أهل المسجد عثمانيّة يبرؤون منكم ومن شيعتكم وأنا نازل فيهم، فما ترى في الصلاة خلف الإمام؟ فقال ×: «صلّ خلفه واحتسب بما تسمع، ولو قدمت البصرة لقد سألك الفضيل بن يسار وأخبرته بما أفتيتك فتأخذ بقول الفضيل وتدع قولي قال عليّ: فقدمت البصرة فأخبرت فضيلاً بما قال، فقال: هو أعلم بما قال، ولكنّي قد سمعته وسمعت أباه يقولان: لا تعتد بالصلاة خلف الناصبيّ، واقرأ لنفسك كأنّك وحدك».

وفي السند علي بن سعد البصري الذي لم يذكر بمدح ولا بذم، كما أن كلامه × كان حول المتبرّئين من عليّ والأئمة فلا ينطبق على أهل السنّة في عصرنا الذين هم محبّون لأهل بيت النبي ' ويرون المحبّة أجراً للنبي: **{قُلْ لا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْراً إِلاَّ الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى}**.

٦ ـ خبر إبراهيم بن عليّ المرافقيّ وعمر بن ربيع، عن جعفر بن محمد × ـ في حديث ـ أنّه سأل عن الإمام إن لم أكن أثق به أُصلّي خلفه وأقرأ؟ قال: «لا، صلّ قبله أو بعده، قيل له: أفأُصلّي خلفه وأجعلها تطوّعاً؟ قال: لو قبل التطوّع لقبلت الفريضة، ولكن اجعلها سبحة». لكنّ أحمد بن محمد بن يحيى الخارقيّ الوارد في سند الرواية غير موجود بهذا الاسم في الكتب الرجالية، فيمكن أن يكون الخارق تصحيف الحازي أو الحازني

كما في التهذيب، وبهذا الاسم موجود لكنّه مجهول. أمّا إبراهيم بن علي المرافقي فمجهول أيضاً، والراوي عنه هل هو الحسن بن الحسين كما في التهذيب، أو هو الحسين بن الحسن كما في الوسائل؟ فعلى أي حال في سند الحدث مجاهيل لا يمكن الاعتماد عليه.

فهذه خمس روايات ناهية عن الصلاة معهم ضعيفة السند، والصحيح السند منها غير ناهٍ؛ فالجمع بين الروايات هو أن نصلي معهم لكن نقرأ فاتحة الكتاب كما هم يقرؤون، وإن أمكننا قراءة السورة أيضاً ومتابعتهم في سائر الأمور فهو جيد؛ وبهذا أفتى الشيخ الطوسي والمحقق الحلي والعلاّمة الحلي وابن إدريس وغيرهم كما مرّ.

فقهيات ناتجة عن الصلاة مع أهل السنة جماعة

١ ـ قراءة الإمام سور العزائم الموجبة للسجود

قد يقرأ الإمام سورة العزائم في الصلاة كما هو المتعارف الآن في صلاة الصبح يوم الجمعة، ثم يسجد عند وصوله إلى آية السجدة ثم يتمّ الصلاة. وهنا ينبغي أن نصلّي معهم إذا حضرنا في المسجد، ونسجد عند استماع آية السجدة ثم بعد انتهاء الصلاة يجب علينا أن نستأنف صلاتنا. وينبغي لهم أن يراعوا فتوى فقهائنا ويتركوا قراءة العزائم في الصلاة حتّى تكون الصلاة صحيحةً على كل المذاهب.

٢ ـ صلاة الإمام والمأمومين المسافرين تماما

إنّ أهل السنّة لا يرون وجوب القصر في صلاة المسافر، بل يقولون بالتخيير بين القصر والإتمام، وإمامهم يصلي صلاة تامّة لأنه غير مسافر، والمصلّون يصلّون تماماً لأنّهم مخيّرون؛ فما تكليفنا هنا؟

الواجب علينا هنا أن نتشهد في الثانية ونسلّم، ويكفي أن يقال في السلام: «السلام عليكم ورحمة الله وبركاته»، ثم وبدون حركة وتلفّت الوجه عن القبلة نقوم ونكبر مرة أُخرى لصلاة أُخرى قضاءً أو أداءً أو نفلاً، ونقرأ الفاتحة ونركع معهم ونسجد وهكذا حتّى تنتهي الصلاة. وأيضاً يتخيّر المسافر في الحرمين الشريفين بين القصر والإتمام فيمكن تنسيق العمل معهم طبقاً لذلك، علماً أن في هذه المسألة خلافاً بين الفقهاء الشيعة المعاصرين.

٣ـ مشكلة الخلاف في ما يسجد عليه في الصلاة

إنّ أهل السنّة لا يوجبون السجود على الأرض أو يتوقفون في السجود على ما ينبت منها، وفُرُش المسجد ليست من جنس ما يجوز السجود عليه، وهم لا يسمحون بوضع التربة للسجود، وبعضهم ينسب ذلك إلى الشرك، وهنا عند حضورنا في مساجدهم والصلاة معهم يفوتنا شرط من شروط السجود، وببطلان السجدة تبطل صلاتنا، إذاً فقد يقال: يجب علينا أن نجتنب جماعتهم والحضور في مساجدهم والصلاة معهم.

لكنّي أقول:

أولاً: في المسجدين الشريفين توجد أماكن كثيرة مفروشة بالأحجار؛ فيمكن لنا أن نصلّي عليها ونسجد على ما يجوز السجود عليه عندنا.

ثانياً: ينبغي لهم أن يعملوا بما قاله ابن قدامه الحنبلي في كتاب المغني: يستحب أن يسكت الإمام عقيب قراءة الفاتحة سكتة يستريح فيها ويقرأ فيها من خلفه كي لا ينازعوه فيها، فكما رجّح للإمام أن يسكت حتّى يقرأ الآخرون الحمد وبذلك ينتهي النزاع فينبغي لهم ـ وهم الذي يدّعون أنهم لا يحبون شقّ عصا المسلمين ـ أن يفرشوا المساجد بطريق يبقى موضع السجود مفروشاً بالحجر أو بالحصير أو شبههما من نبات الأرض غير المأكول ولا الملبوس حتّى يسجد كل المسلمين عليه، ويعمل كل مذهب بما يجب عليه فعله، ومن الجدير بالذكر أن نعلم أن السجود على الأرض أو ما ينبت منها عندنا واجب وعندهم ـ على ما في رواياتهم الكثيرة ـ إمّا واجب أو مستحب مؤكّد، وهذا يقرّب الأمور ويوفر المناخ للتوافق، ولهذا ننقل بعض رواياتهم في هذا المضمار من كتبهم المعتبرة:

١ ـ في صحيح البخاري عن ميمونة قالت: كان رسول الله ' يصلّي وأنا حِذاءَه... وكان يصلّي على الخُمرة.

٢ ـ في صحيح مسلم عن عائشة قالت: قال رسول الله ' : ناوليني الخمرة من المسجد قالت: قلت: إني حائض..

٣ ـ وجاء هذا الحديث بلفظ آخر عن عائشة قالت: أمرني رسول الله ' أن أناوله الخمرة من المسجد فقلت: إني حائض..

وقال النووي في شرحه: «الخمرة: بضم الخاء وإسكان الميم، قال الهروي وغيره:

هي هذه السجادة وهي ما يضع عليه الرجل جزءاً من وجهه في سجوده من حصير أو نسيجة من خوص... وقال الخطابي: هي السجادة يسجد عليها المصلي.. وسميّتْ خمرة؛ لأنها تخمر الوجه، أي تغطيه، وأصل التخمير: التغطية، ومنه خمار المرأة، والخَمْر: لأنّها تغطّي العقل..».

وعليه فالخمرة مقدار ما يضع الرجل عليه وجهه في سجوده من حصير أو نسيجة خوص ونحوه من النبات ولا تكون الخمرة إلاّ في هذا المقدار، وسميت خمرة لأن خيوطها مستورة بسعفها، وقد تكررت في الحديث.

أقول: يظهر من هذه الأحاديث الواردة في الصحيحين «أن رسول الله ' كان يصلي على الخمرة». وكلمة «كان يصلي» تدلّ على الاستمرار، أي كان هذا دَيدَنه بحيث عندما كان في المسجد كان يأمر أهله أو جاريته كي تأتي له بالخمرة؟ فالسجود على الخمرة أو على الحصير سنّة نبوية.

٤ ـ في صحيح مسلم، في باب جواز الجماعة في النافلة والصلاة على الحَصير والخمرة والثوب، جاء بأحاديث تدلّ على أن الرسول ' صلّى على الحصير، فالسجود عليها من السنّة، وأورد حديث ميمونة «كان ' يصلي على خمرة».

فبعد هذه الأحاديث الصريحة النّاقلة للسنة، على الذين يقولون بجواز السجود على الفرش والموكيت[٢٢] أن يأتوا بالدليل؛ إذ الرسول نفسه يقول: «صلّوا كما رأيتموني أُصلّي»، وهو صلّى على الحصير والخمرة، فالسجود عليها جائز بل مستحب بل واجب، ولو أتوا بالدليل مع ذلك هم تاركون للسنة النبوية؛ لأنّ النبي كان يسجد على الخمرة المنسوجة، وكان في وقته قادراً على السجود على غيرها؛ فيجب عليهم أن يتركوا مخالفة السنّة ويلتزموا بالسنّة.

٥ ـ في سنن ابن ماجة، باب الحائض تتناول الشيء من المسجد، عن عائشة قالت: قال رسول الله ' : ناوليني الخمرة من المسجد. فقلت: إني حائض، فقال: ليست حيضتك في يدك.

٦ ـ وفيه أيضاً حديث ميمونة زوج النبي ' الذي نقلنا سابقاً، وحديث أبي سعيد قال: صلّى رسول الله ' على حصير.

٧ ـ وفيه أيضاً، عن عمرو بن دينار، قال صلّى ابن عباس ـ وهو بالبصرة ـ على

بساطه، ثم حدث أصحابه أن رسول الله ' كان يصلي على بساطه.

ومن الحديث الأخير يظهر أن رسول الله وأصحابه كانوا يصلون على الأرض بلا فراش ولا حصير، فابن عباس صلّى على بساطه، وقال: كان رسول الله ' يصلّي على بساطه، ومراده من البساط الحصير.

٨ ـ وفيه أيضاً، عن عبد الله بن عبد الرحمن، قال: جاءنا النبي ' فصلّى بنا في مسجد بني عبد الأشهل، فرأيته واضعاً يديه على ثوبه إذا سجد. وعنه عن أبيه عن جده «أن رسول الله ' صلّى في بني عبد الأشهل وعليه كساء متلفف به يضع يديه عليه يقيه بَرد الحصى».

وكما يظهر من هذه الأحاديث، فالسجود على الأرض والتراب كان ثابتاً، وفي حالة الاضطرار مثل البرد الشديد كان ' يضع يديه على الثوب، ومع ذلك سجد على الأرض أو الخمرة؛ فمن يجوّز السجود على الفرش يطالب بالدليل، وليس لديه شيء يأتي به.

٩ ـ وفي مسند الإمام أحمد بن حنبل عن ابن عباس قال: كان رسول الله ' يصلّي على الخمرة، ونفس الحديث ذكر في موضع آخر أيضاً وفيه عن ابن عمر، أن النبي ' قال لعائشة: ناوليني الخمرة من المسجد فقالت... وفيه عن ابن عمر: «كان النبي ' يصلي على الخمرة». وفيه عن أنس بن مالك قال: كان رسول الله ' يدخل على أم سليم فتبسط له نطعاً فيقيل عليه فتأخذ من عرقه فتجعله في طيبها وتبسط له الخمرة فيصلي عليها.

أقول: «النطع بساط من الأديم» فلو كانت الصلاة عليه جائزةً لم يكن هناك مبرّر لبسط الخمرة له حتّى يصلّي.

١٠ ـ وفيه أيضاً عن عائشة قالت: قال رسول الله ': ناوليني الخمرة من المسجد قالت.... ونظيره حديث آخر، وفيه أيضاً، وحدّثتني عائشة: أن رسول الله ' كان في المسجد فقال للجارية: ناوليني الخمرة، قالت: أراد أن يبسطها فيصلي عليها، قالت: إنّها حائض... وأيضاً نظيره حديث آخر.

أقول: هذا الحديث يفسّر إجمال بعض الأحاديث السابقة واللاحقة القائلة: «ناوليني الخمرة» إذ لم يذكر فيها لماذا كان الرسول يطلب الخمرة، وهذه الرواية تشرح أنه كان يريد الخمرة للصلاة عليها.

وفيه أيضاً «ناوليني الخمرة» وفي موضع آخر: «ناوليني الخمرة من المسجد»، وفيه أيضاً عن عائشة «أن النبي ' كان يصلي على الخمرة». وعن أم سلمة: «أن رسول الله ' كان يصلي على الخمرة». وعن ميمونة بنت الحرث قالت: «كان رسول الله ' يصلي على الخمرة»، وفيه حدثنا عبد الله بن شداد بن الهاد، قال: سمعت خالتي ميمونة بنت الحرث زوج النبي ' أنّها كانت تكون حائضاً وهي مفترشة بحذاء مسجد رسول الله ' وهو يصلي على خمرته إذا سجد أصابني طرف ثوبه.

أقول: يظهر منها أن له خُمرة خاصة كان يصلي عليها وكان ديدنه الصلاة عليها.

وفيه أيضاً، عن أم سليم عن النبي ' كان يأتيها فيقبل عندها فتبسط له نطعاً فيقيل عندها وكان كثير العرق فتجمع عرقه فتجعله في الطيب والقوارير، قالت: «وكان يصلي على الخمرة».

أقول: الظاهر أنَّ كلمة (عن النبي) تصحيف والصحيح «أن النبي».

وبعد نقل هذه الروايات من طرق أهل السنة، وهي روايات روتها: عائشة وميمونة وأم سلمة وأم سليم وابن عباس، يظهر أن السجود على الخمرة كان من ديدن النبيّ سيما بعد الانتباه إلى دلالة تركيب «كان يفعل كذا» على الاستمرار، فعلينا أن نتمسّك بسنته ونسجد على الخمرة.

والروايات المرتبطة بالسجود على الأرض والحصير وما شابه ذلك ليست منحصرة بروايات الخمرة والحصير، بل في السنن الكبرى للبيهقي باب الكشف عن الجبهة عن السجود، جاءت الأحاديث التالية:

١ ـ عن خباب بن الأرث، قال: شكونا إلى رسول الله ' شدّة الرمضاء في جباهنا وكُفّنا فلم يشكنا.

٢ ـ وعن جابر بن عبد الله قال: كنت أصلّي مع رسول الله ' صلاة الظهر فأخذ قبضة من الحصى في كفي حتّى تبرد وأضعها بجبهتي إذا سجدت من شدة الحرّ.

أقول: مراده من أضعها بجبهتي أي أضع جبهتي عليها فيكون مضمونه كخبر بشر بن الفضل... فيأخذ أحدنا الحصى في يده فإذا برد وضعه وسجد عليه.

٣ ـ فيه أيضاً أن رسول الله ' رأى رجلاً يسجد بجنبه وقد اعتم على جبهته فحسر رسول الله ' عن جبهته.

٤ ـ عن عياض بن عبد الله القرشي قال: رأى رسول الله ' رجلاً يسجد على كور عمامته فأومأ بيده، أرفع عمامتك وأومأ إلى جبهته.

٥ ـ وفيه عن ابن أبي ليلى عن علي × قال: إذا كان أحدكم يصليّ فليحسر العمامة عن جبهته.

وفيه روايات أخرى بهذه المضامين، وقد فتح باباً آخر سمّاه «باب من بسط ثوباً فسجد عليه» وذكر فيه أحاديث تدلّ على جواز طرح الثوب والسجود عليه إذا كان الحرّ أو البرد شديد؛ منها: عن أنس قال: كنّا إذا صلينا مع النبي ' فلم يستطع أحدنا أن يمكّن جبهة من الأرض من شدّة الحر طرح ثوباً ثم سجد عليه. وفي خبر آخر عن أنس بهذا المضمون، ثم قال: «ورواه البخاري في الصحيح بقريب من هذا اللفظ عن أبي الوليد».

أقول: والحاصل من أخبار أهل السنة ـ وفيها قول النبي وفعله وقول الصحابة وعملهم ـ الحكم بوجوب مباشرة الجبهة الأرض. فلا يبقى وجه للسجود على الفرش والموكيت وأمثال ذلك، فعلى المتولّين لأمر المساجد والمتولّين للحرمين الشريفين أن يفرشوا المساجد بحيث يمكن للمصلين من أيّ مذهب كانوا أن يعملوا بواجبهم أيضاً، ويتمكّن المسلمون الذين لا يرون السجود على الأرض واجباً أن يسجدوا كما كان رسول الله ' يسجد.

رأي فقهاء أهل السنة في السجود على الأرض

١ ـ في المغني لابن قدامة: فصل؛ ولا تجب مباشرة المصلي بشيء من هذه الأعضاء.. ثم نقل الأقوال المخالف والمؤالف في المسألة ثم قال: «والمستحب مباشرة المصلي بالجبهة واليدين ليخرج من الخلاف ويأخذ بالعزيمة، قال أحمد: لا يعجبني إلاّ في الحرّ والبرد. وكذلك قال إسحاق، وكان ابن عمر يكره السجود على كور العمامة».

٢ ـ وفي حاشية المغني: «مسألة: لا تجب عليه مباشرة المصلي بشيء منها إلاّ الجبهة على إحدى الروايتين... وفي رواية أُخرى يجب عليه مباشرة المصلي بالجبهة ذكرها أبو الخطاب، وروى الأثرم قال: سألت أبا عبد الله عن السجود على كور العمامة فقال: لا يسجد على كورها، ولكن يحسر العمامة، وهو مذهب الشافعي».

٣ ـ وفي كتاب «الأم» لمحمد بن إدريس الشافعي: «لو سجد على بعض جبهته دون

جميعها كرهت ذلك له... ولو سجد على رأسه ولم يمس شيئاً من جبهته الأرض لم يجزه السجود، وإن سجد على رأسه فماس شيئاً من جبهته الأرض أجزأه السجود ـ إن شاء الله تعالى ـ ولو سجد على جبهته ودونها ثوب أو غيره، لم يجزه السجود إلاّ أن يكون جريحاً فيكون ذلك عذراً».

هذا هو كلام الشافعي، لكنّ عبد الرحمن الجزيري ـ مؤلّف الفقه على المذاهب الأربعة ـ قال: «ويشترط في صحة السجود أن يكون على يابس تستقر جبهته عليه، كالحصير والبساط، بخلاف القطن المندوب الذي لا تستقر الجبهة عليه، فإنه لا يصح عليه السجود... ولا يضرّ أن يضع جبهته على شيء ملبوس أو محمول له يتحرك بحركته، وإن كان مكروهاً باتفاق ثلاثة من الأئمة، وخالف الشافعية».

فمن عبارته يفهم أن الشافعية يجوّزون الصلاة على البساط والفرش من أيّ جنسٍ ونوعٍ كان. فهل للشافعية رأي آخر غير موجود في كتاب الأم أو يقصد من الأرض معنى يشمل الفرش والبساط أو أخطأ عبد الرحمن الجزيري في فهم مذهب الشافعي؟ احتمالات، والذي يظهر من كتاب الخلاف للشيخ الطوسي ـ الذي وضع لنقل المسائل الخلافية بين الشيعة وأهل السنة ـ أنّ الشافعية يجوّزون السجدة على البساط من أيّ جنسٍ كان؛ إذ قال: «لا يجوز السجود إلاّ على الأرض أو ما أنبتته الأرض مما لا يؤكل ولا يلبس من قطن أو كتان مع الاختيار، وخالف جميع الفقهاء في ذلك وأجازوا السجود على القطن والكتاب والشعر والصوف وغير ذلك.. دليلنا إجماع الفرقة؛ فإنّهم لا يختلفون في ذلك، وأيضاً طريقة الاحتياط؛ فإنّه لا خلاف أنه إذا سجد على ما قلناه أن صلاته ماضية... وروى الفضل..».

أقول: إن كان قول الشافعي مطابقاً لقولنا كان عليه أن يستثنيه. وكيف كان فسنّة سيد المرسلين تُساعدنا على أن نسجد على الأرض أو الحصير.

وعليه وبما أن الشيعة والشافعية يرون وجوب مباشرة الجبهة الأرض، والحنابلة يرونها مستحبةً، والأحاديث الكثيرة في هذا المجال موجودة، فيجب مراعاة حال المسلمين، ولله درّ ابن قدامه لو كان حياً كان يأمر بجمع الفرش عن موضع السجود ليخرج من الخلاف ويأخذ بالعزيمة.

هذا سنياً، أمّا على المستوى الشيعي فالأدلّة الوافية على هذا الحكم موجودة، ولا

يمكن المناقشة فيها، وهي ـ كما ذكر الشيخ الطوسي ـ ثلاثة: ١ ـ إجماع الفرقة. ٢ ـ طريقة الاحتياط، بمعنى أن الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقينية. ٣ ـ الروايات المعتبرة.

وبما أن السنّة النبوية أيضاً كانت كاشفة عن سجود النبي ' على الأرض والخمرة، وبما أننا فرقة من فرق المسلمين، وأئمتنا ـ وهم أسباط النبي وفيهم محمد بن علي باقر علم الأوّلين والآخرين، وفيهم جعفر بن محمد الصادق ـ قالوا بوجوب مباشرة الجبهة الأرض أو ما أنبتته الأرض بشرط أن لا يكون مأكولاً ولا ملبوساً، فعلى المتولّين لأمر المساجد أن يفرشوها بحيث يكون السجود على الأرض لنا ممكناً، حتّى ندخل معهم في الصلاة ونعمل بواجبنا، كما هم يدخلون ويعملون بواجبهم، أو نعمل نحن بواجبنا وهم يعملون بالسنّة المتواترة.

وأختم هذه النقطة بالإشارة إلى بعض الروايات عن أهل البيت في هذا المجال:

١ ـ قال أبو عبد الله، جعفر بن محمد الصادق × : «لا تسجد إلاّ على الأرض أو ما أنبتت الأرض إلاّ القطن والكتّان»[٢٣].

٢ ـ قال أبو عبد الله × : دعا أبي بالخمرة فأبطأتُ عليه فأخذ كفّاً من حصا فجعله على البساط ثم سجد[٢٤].

٣ ـ قال أبو الحسن الرضا × : «لا تسجد على القيرولا على الصاروج»[٢٥].

٤ ـ قال أبو عبد الله × : «السجود على الأرض فريضة وعلى الخمرة سنّة»[٢٦].

٥ ـ سأل زرارة أبا جعفر × (أ) اسجد على الزفت؟ فقال: «لا ولا على الثوب الكرسف ولا على الصوف ولا على شيءٍ من الحيوان ولا على طعام ولا على شيء من ثمار الأرض ولا على شيء من الرياش»[٢٧].

٦ ـ عن أحدهما ` قال: «لا بأس بالقيام على المصلّي من الشعر والصوف، إذا كان يسجد على الأرض، فإن كان من نبات الأرض فلا بأس بالقيام عليه».

إلى غير ذلك من الأخبار الصريحة أو الظاهرة في وجوب السجود على الأرض، وبما أن أئمتنا ^ أعلم بمذاق الرسول ' وسيرته وهم أفتوا بوجوب السجود على الأرض ولم يسجدوا إلاّ على الأرض أو الخمرة؛ فعلى المسلمين أن يتابعوهم ويسجدوا على الأرض.

نتيجة البحث

نستنتج من جملة البحث السابق أنّه يستحب لنا مؤكّداً أن نصلّي مع أهل السنّة

وفي مساجدهم وجماعاتهم، ويجب علينا أن نقرأ خلفهم «سورة الفاتحة» إخفاتاً وإن وجدنا فرصة فنقرأ سورة صغيرة أيضاً ونركع ونسجد معهم.

وينبغي لنا أن نصلّي بحيث نعمل بواجبنا الشرعي المطابق لأقوال أئمتنا الطاهرين، فمثلاً نسجد في مكان من المسجد يكون مفروشاً بالأحجار أو الحُصُر أو نصنع سجادات بحيث يكون أمامها حصير منسوج بمقدار ما يصح السجود عليه. وأحسن من الكل أن يسأل العلماء والقادة من الشيعة متولي الحرمين الشريفين أن يفرشوا المساجد بما يصحّ السجود عليها على طبق كل المذاهب؛ حتّى يدخل الكل في الصلاة ونذوق طعم الوحدة ونُري أعداءنا القدرة المركزة الواحدة؛ لعلهم ينصرفون عن المؤامرات القائمة على شعار: «فرّق تسد».

الهوامش

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

ندوة: الحياة الإنسانية بين الهدفية والعبثية واللامبالاة

د. أعواني، و د. ملكيان، و د. لغنهاوزن(*)

ترجمة: محمد حسن زراقط

هل ثمة ضرورة لوجود هدف للحياة؛ ولماذا؟

هل هناك ضرورة تقضي بأن يكون للحياة الإنسانية هدف؟ ولماذا؟

أعواني: أودّ قبل الإجابة عن هذا السؤال وغيره من الأسئلة اللاحقة الوقوف هنيهة عند كلمة «**الحياة**» لتقديم تصور واضح عن معنى هذه المفردة؛ نظراً لما لهذا التصور الواضح من أهمية في تقديم الجواب عن السؤال الأصلي.

تحمل كلمة «**الحياة**» معاني عدة يحسن الوقوف عليها ومراجعة كتب اللغة والمعاجم والموسوعات بشأنها، لكن اثنين من معانيها لهما ربط بمحل كلامنا؛ ولذلك سوف نحاول الوقوف عندهما وهما: الحياة بالمعنى البيولوجي أي بمعنى العيش، والآخر الحياة المعنوية التي ينظر فيها إلى معنى ينسجم مع الوجود الإنساني وحقيقته، وهي الحياة التي تكون مسرحاً لتحقيق الكمالات الكامنة في الإنسان التي تخرج من حالة القوة إلى حالة الفعل.

وحول المعنى الأول يشار إلى أن الحياة البيولوجية فيها ما يشترك مع سائر الكائنات الحية، بمعنى أن الإنسان يعيش كما تعيش سائر الحيوانات، لكن جامعية

(*) [illegible]

الوجود الإنساني وسعته لا تسمح بمقارنة حياته بحياة الحيوان. من هنا تتنوع هذه الحياة على ضوء كثير من الأمور المكتنفة بها من أنواع الأغذية والأطعمة التي تمثل عمادها المادي، إلى ما ينبت على ضفاف الحياة الإنسانية من علوم ومعارف كل ذلك يضفي على هذه الحياة رونقاً خاصاً يحملها ويسير بها إلى الأمام. وأثر العلوم على أنواعها مشهود عبر التاريخ، وهو في عصرنا هذا أوضح وأكثر جلاء؛ حيث شهد النصف الثاني من القرن العشرين ـ بل قبله بقليل ـ ثورةً علمية صناعية طبعت كل جوانب الحياة بطابع العلم والرفاه ما يسمح لنا بالقول: إن الحياة الإنسانية لا يمكن قياسها ومقارنتها بالحياة الحيوانية وإن اشتركتا في السمة البيولوجية.

المعنى الآخر للحياة هو الحياة المعنوية، والحياة من حيث الأصل الإلهي في وجود الإنسان. وهذا المعنى يختلف كثيراً عن المعنى الأول وهو الذي يحظى باهتمام الأديان والفلسفة والعرفان. ولكل من المعنيين ضدٌّ هو «**الموت**». فالحياة البيولوجية يقابلها موت الجسد، والحياة المعنوية يقابلها الموت والهلاك المعنويان. وكذلك لكل من هاتين الحياتين بداية وولادة، تبدأ الحياة الجسدية بولادة البدن، وتبدأ الحياة المعنوية بالولادة الثانية للروح؛ وعلى هذا المعنى الأخير يحمل قول النبي عيسى × : **«من لم يولد مرتين لن يدخل ملكوت السموات»**.

بعد هذه المقدمة لا بد من القول في جواب السؤال الأول: إن كلاً من معنيي الحياة يقتضي هدفاً، والتجربة الإنسانية عبر التاريخ شاهد صدق على هذا المدعى، كما أن الحياة المعاصرة تثبت أن الحياة المادية لا تستمر من دون هدف، والحياة المعنوية أكثر احتياجاً لهذا الهدف وأشد اقتضاءً له.

لغنهاوزن: أشير قبل تقديم الجواب إلى أنّ عنوان اقتراحكم مضلّل إلى حد ما؛ لأنه يساوي بين هدف الحياة ومعناها، ولا شك في وجود فرق بين المعنيين؛ فعندما نتحدث عن الهدف ننظر إلى الحياة نظرة غائية، ولأجل تحقيق هذا الأمر لابد من البحث حول الإنسان، وبعد ذلك نستطيع تحديد غايته. ولنفترض أن غاية الإنسان هي اكتساب الكمال وهنا يمكن البحث حول طبيعة هذه الكمالات وتحديد ماهيتها ومدى قدرة الإنسان على الوصول إليها، ونتعرف بعد ذلك على قدرة كل من العقل والفلسفة والأدلة النقلية على تحديدها. وعلى أي حال ما أدعيه هو أن هناك فرقاً كبيراً بين سؤال: **هل**

للحياة الإنسانية غاية وهدف؟ وسؤال: ما هو معنى الحياة (The Meaning of Life)؟

على الأقل حسب ما أعرفه من اللغات الأوروبية؛ ليكون للحياة معنى لابد أولاً من معرفة معناها، ولكن لا تشترط المعرفة بالهدف والغاية ليكون للحياة غاية وهدفاً. فالغاية أمر واقعي حقيقي مستقل عن الذهن وثابت سواء وجد ذهن يعقله ويدركه أم لم يوجد، وليس المعنى كذلك بل هو مرتهن بوعي الإنسان له. بل إن الفرق بين الهدف والمعنى أعمق من ذلك بكثير، بمعنى أننا لا يمكننا القول: إذا فهم أحدهم هدف الحياة وعرفه فإن حياته تصبح ذات معنى. ومن جهة أخرى يتوقف معنى الحياة على ربط أقسام الحياة وأجزائها ببعضها كما ترتبط أجزاء القصة الواحدة. كما يمكن القول من دون تردد: ليس كل من يقرأ رواية تكون بالنسبة له ذات معنى، فربما يقرأها ولا يفهم معناها فتبدو له مملّةً مضجرة. والحياة كذلك أيضاً، حتى تكون حياة شخص ما ذات معنى لابد من أن يفهم هذه الحياة في سطوحها ومستوياتها المتعددة وعليه أن يفهم دوره في العائلة والمجتمع ودوره في الجماعة الدينية التي ينتمي إليها. ويظهر معنى الحياة عندما لا نفكّك هذه السطوح والمستويات بعضها عن بعضها الآخر؛ وذلك لأن لكل منها تأثيره في غيره وارتباطه به.

وعلى أي حال وبناءً على ما تقدم كله نقول: إذا كان المراد من كون الحياة ذات هدف هو كونها ذات غاية، فيكون ذلك تعبيراً آخر عمّا يسمى في الفكر الإسلامي «لقاء الله». وأما إذا كان المراد من الهدف هو معنى الحياة، فلا شك في أن كثيراً من الناس لا يفقهون لحياتهم معنى، ولا يربطون بين مستويات حياتهم وسطوحها؛ وعليه فربما يكون لأحدهم هدف من حياته هو جمع المال والكدّ في تحصيله، لكن لا يضفي هذا الهدف على الحياة الروحية معنى؛ ولذلك نجد مثل هذا الشخص ضَجِراً يشعر بالخواء والفراغ ولا يروي المال لصحراء روحه القاحلة عطشاً.

ملكيان: إذا كان المراد من «**اللزوم**» في السؤال هو الضرورة المنطقية فليس من الضروري بالمعنى المنطقي أن يكون للحياة الإنسانية هدف، سواء في ذلك الحياة بالمعنى الفردي أو الحياة بمعنى طريقة العيش؛ وذلك لأن مفهوم الحياة غير الهادفة ليس مفهوماً متهافتاً أو مشتملاً على تناقض. وإذا كان المراد من «**اللزوم**» معناه الأخلاقي فإن فلاسفة

الأخلاق لهم جوابان مختلفان بعضهم يثبت وبعضهم لا يرى ذلك أمراً لازماً. وأنا أعتقد أيضاً أن الجواب هو النفي؛ فإنه لم يقم أيّ دليل يثبت أنّ على الإنسان ـ بحكم الأخلاق ـ أن يجعل حياته في خدمة هدف محدّد (هذا إذا فرضنا إمكان ارتهان الحياة لهدف واحد). وإذا كان السؤال يرمي إلى شيء آخر وهو: أليس من الأسلم على المستوى النفسي والروحي أن يكون للحياة هدف واضح؟ فإن الجواب هو بالإيجاب؛ لأنه من المحتمل أن الأنسب بالصحة النفسية والسلامة الروحية أن يكون للحياة هدف كبير وغاية قصوى.

وعلى أي حال، سواء أجبنا بالإيجاب أم بالنفي عن السؤال حول هادفية الحياة، لابد من الحذر في تحديد مفهوم «**الحياة**» كي لا نقع في الاشتباه المقولي category mistake كما يسميه جيلبرت ريل Gilbert Ryle؛ أي علينا أن نبحث في مفهوم "**الحياة**" بحد ذاته لنحدّد إلى أي مقولة من المقولات ينتمي، حيث لا شك في أن "**الحياة**" ليست من المقولات الشخصية Individual Things أو بحسب **أرسطو** ليست من الجواهر Substances، وليست كذلك من الخواص والمقولات الخاصة Properties. ولكن هل هي من الأمور النسبية relations أو من الوقائع Events، أو من مقولة الوضع والحال States of Affairs أو من المقولات الكمية Aggregates...؟ هل الحياة من المفاهيم الاعتبارية التي تطلق على مجموعة من الحالات States أو مجموعة من الأفعال Acts أو مجموعة من الروابط والعلاقات Relation ships؟ وهكذا يظهر أن المعرفة الدقيقة والواضحة بهذه المقولات وبعد ذلك تحديد موقع الحياة من ناحية وجودية أنطولوجية، يسمح لنا بتقديم جواب واضح ودقيق للسؤال.

وكذلك، لا بد من تحديد المراد من الحياة: فهل المراد هو الحياة الإنسانية وغير الإنسانية، أم الحياة الإنسانية وحدها، أم حياة فرد خاص بعينه؟

وأخيراً، لا ينبغي الغفلة عن أن الحياة ـ كائنة ما كانت ـ ليست كائناً واعياً ذا علم وإرادة حتى يكون لها هدف؛ وبناء عليه فهل المراد هو «هدف الحياة» أو «هدف الكائن الحي» أو هدف الله من خلقه الحياة أو هدفه من منحه الحياة للأفراد الأحياء.

هل هدف الحياة أمر يكتشفه الإنسان أم يخترعه؟

۞ هل يمكن اكتشاف الهدف من الحياة أم لا بد من وضعه واختراعه؟

وبعبارة أخرى الإنسان يكتشف المعنى ويفهمه أم يجعله؟

لغنهاوزن: إذا كان المراد من الهدف هو الغاية الواقعية للحياة الإنسانية، فمن الواضح أن هذا أمر يُكتشف وليس أمراً قابلاً للجعل. ولكن حتى تكتسب الحياة الخاصة معناها لابد من وضع الهدف المكتشف نصب العين، وعليه فليس دور الإنسان في اكتشافه لهدف الحياة انفعالياً محضاً، ويبرز التأثير الإنساني في تحديد معنى الحياة عندما نسأل: هل الإنسان يكتشف الهدف أم يجعله ويخترعه؟ أضف إلى ذلك أن الهدف شيء والمعنى شيء آخر، ولابد من العثور عليه. وينبغي أن يكون للمعنى أهمية أكثر من الخيار الشخصي المحض، فعندما نطالع كتاباً ونشعر بأن المعنى الذي أدركناه من الكتاب هو ذلك المعنى الذي أضفيناه نحن على الكتاب، عندها لا يمكننا القول بصدق: إننا فهمنا الكتاب كما هو. والكلام عينه يقال عن الحياة؛ فإنها تصبح ذات معنى عندما لا يكون هذا المعنى مخترعاً ومجعولاً.

ملكيان: الجواب عن هذا السؤال مرتبط بمرادنا من مفهوم "هدف الحياة":

١ ـ فإذا آمنّا بأن الوجود الإلهي وجود شخصي Individuated، عندها يمكن القول: لابد من وجود هدف دفع الله لمنح الحياة. بناء على هذا الفرض يكون هدف الحياة أمراً اكتشافياً؛ أي لهذا الهدف وجود متحقق منفصل عن الذهن يمكن اكتشافه سواء وفقنا لذلك أم لم يسعفنا الحظ لاكتشافه. وبعبارة أخرى: إن الهدف أمر قابل للكشف بالقوة سواء اكتشف أم لم يكتشف، على أي حال ليس بوسع الإنسان جعله واختراعه.

٢ ـ لكن إذا لم نؤمن بوجود الله أو آمنا بوجوده ولكن لم نعتقد بأنه وجود شخصي أو آمنا بشخصانيته ولكن لم نؤنسنه، ففي الحالات الثلاث هذه لا مجال للحديث عن هدف من خلق الحياة فضلاً عن الحديث حول قابلية هذا الهدف للاكتشاف أو الجعل.

٣ ـ وإذا كان المراد من «هدف الحياة» هو هدف صاحب الحياة والكائن الحي، في هذه الحالة أظن أن هذا الكائن الحي إذا كان يؤمن بوجود إلهي متشخص مؤنسن خالق للحياة، وكذلك إذا كان يؤمن بوجوب التطابق بين هدفه من الحياة وهدف الخالق من خلقها، ففي هذه الحالة وعند اجتماع هذه الشروط يكون هدف الحياة أمراً جعلياً لا اكتشافياً. وكذلك إذا فقدت جميع هذه الشروط فلن يكون الهدف قابلاً للاكتشاف

بل لابد للإنسان من اختراع هدف يسعى نحوه ويصبو إليه.

٤ ـ هذا، ولكن إذا اعتقدنا بأن الحياة لها معنى يكتشف فلابد من تحديد المصادر المساعدة في هذا الاكتشاف، هل هي الكتب الدينية أم قوى الإدراك الإنساني المعروفة؟ وكذلك إذا آمنّا بأن معنى الحياة هو أمر يخلقه الإنسان ويضفيه على الحياة، فلابد كذلك من تحديد طرائق إضفاء هذا المعنى على الحياة، وعلى أيّ حال فهذا أمر آخر لا يبدو أن سؤالكم يصوّب نحوه.

٥ ـ وإذا كان المراد من «هدف الحياة» هو الأمر الذي يجعله الكائن الحي هدفاً لحياته، ففي هذه الحالة لابد من الإقرار والإيمان بأنه أمر اكتشافي وإذا كان من يحاول اكتشافه هو الشخص نفسه فطريقة الاكتشاف هي التحليل الذاتي Self-analysis والاستبطان Introspection.

٦ ـ وإذا كان المقصود هو اكتشاف هدف الآخرين من حياتهم فالطريقة هي المشاهدة والتجربة وفي الحالين لا بد من اعتماد المنهج التجريبي.

في جميع الحالات التي يكون البحث فيها عن هدف صاحب الحياة من حياته، سواء في ذلك الهدف الكائن أم الهدف الذي ينبغي أن يكون، في جميع هذه الحالات لابد من الالتفات إلى أمر في غاية الأهمية وهو تحديد صاحب الهدف، هل هو هدف أجزاء الحياة وأبعادها أم الحياة بنحو كلي عام؟ وبعبارة أخرى: هل يمكن التفكيك بين الأهداف المتعددة لأجزاء الحياة الإنسانية وهدف الحياة ككل، أم أنّ هدف الحياة ككل هو هدف الأجزاء مجتمعة؟ وما يدفعني إلى هذا التساؤل هو الالتفات إلى أن الحياة ـ ضمن أي مقولة اندرجت ـ هي من الأمور ذات الامتداد. أضف إلى ذلك أن الحياة ليست مفهوماً متجانس الأجزاء Homogeneous فبعض نواحيها من صنف الحالات وبعضها من الأفعال وبعضها الآخر من الروابط وهكذا... ولا شك في أن بعض هذه الأمور لا تصلح لينسب لها الهدف. وعلى أي حال ما لا يشك في هادفيته هو الأفعال الإرادية الاختيارية، وإن أمكن التشكيك في بعض الجوانب الأخرى.

أعواني: الإنسان بمعنى من المعاني مانحُ المعنى للوجود، وبمعنى آخر مكتشف لهذا المعنى. والمقصود من إعطاء المعنى هو أن الإنسان يواجه العالم ويفسره، والعالم كالمرآة يتضمن معاني غير متناهية ولكنه لا قدرة له على إدراكها وفهمها، والإنسان بما أنه

نسخة جامعة للوجود يحتوي الكثير من حقائق الوجود وكمالاته ويعيها ويدركها في الوقت عينه. وهذا العلم والوعي الموجود عند الإنسان هو الذي يميزه عن غيره ويضعه في مقابل العالم ويعطيه قابلية الفهم والإدراك؛ وبهذا يقوم بإضفاء المعنى على الوجود.

من جهة أخرى، يكتشف الإنسان هذه المعاني الوجودية وليس له قدرة على جعلها واختراعها؛ وذلك لأن أصل وجوده مجعول من قبل غيره، فكيف يستطيع خلق معاني الوجود، فضلاً عن أن الله ليس جاعل المعاني؛ وذلك لأن المعاني تعود في أصلها إلى الأسماء والصفات الإلهية وهذه بدورها تعود إلى الذات، ومن المعلوم أن الذات الإلهية والصفات والأسماء ليست أموراً قابلة للجعل.

هل للبشر هدف أم أهداف متعددة؟

۞ هل يسعى كل أفراد الإنسان خلف هدف واحد أو أهداف مشتركة، أم أن لكل فرد أو جماعة هدفهم أو أهدافهم الخاصة بهم؟ وعلى الفرض الأول ما هو ذلك الهدف المشترك؟

۞ **ملكيان:** لابد من اعتماد المنهج التاريخي ـ التجريبي للجواب عن هذا السؤال؛ أي الطريقة المتاحة الوحيدة هي الرجوع إلى أفراد الإنسان لنلاحظ هل هناك هدف واحد أو أهداف موحّدة تجمعهم أم أن لكل منهم هدفه الذي يسعى إليه؟ وفي الوقت نفسه يتوقف الجواب عن هذا السؤال على طبيعة الهدف وهل هو انتزاعي مجرد Abstract أم ملموس ومحسوس Concrete؟ فكلما كان المفهوم أو المفاهيم الحاكية عن الهدف أكثر انتزاعية وأشد إغراقاً في التجريد كان الجواب: نعم، إن لأفراد الإنسان هدف أو أهداف موحدة. والعكس صحيح أيضاً فكلما اقتربنا من الحس وابتعدنا عن التجريد كلما برز تنوع الأهداف وتعددها. مثلاً: بشكل من الأشكال يصح القول: إن كل أفراد الجنس البشري يسعون إلى هدف واحد هو: «**السعي للوصول إلى الحالة التي يرون أنها الأمثل لهم**». وهذا كلام صحيح، ولكن وحدة الهدف هذه تتلاشى عندما نمعن النظر في ما يسميه هؤلاء «**الحالة الأمثل**». وبعبارة أخرى: كلما أغرقنا في الصورية Formal كلما بهتت ألوان تعدد الأهداف واتجهت نحو الوحدة، وكلما اقتربنا من البعد المادي Material كلما برز الاختلاف وتعددت الأهداف. وختاماً أرى عدم إمكان إعطاء

جواب محدد لهذا السؤال، بل الأمر مرهون بمدى التجريد أو المادية المعتمدين في استخلاص الأهداف.

من جهة أخرى، يمكن القول: إن ما يتحكم بوحدة الهدف هو الطبيعة المشتركة بين بني الإنسان، وما يوجب تعدده هو الاختلاف والتنوع ضمن هذه الطبيعة المشتركة، وما يؤدي إلى التنوع مجموعة من العوامل النفسية والوراثية وغيرها كالتربية والتعليم والبيئة التي يعيش في كنفها الفرد ولا ننسى التقاليد والعادات التي تطبعه بطابعها كذلك.

أعواني: كل الاحتمالات المطروحة في السؤال ممكنة بل واقعة بحسب ما تحكي التجربة الإنسانية عبر التاريخ. وأما إذا أصرّ أحدنا على البحث عن هدف مشترك يسعى كل الناس للوصول إليه، فلا نجد إلا «السعادة» هدفاً فرداً لا يرغب عنه أحد وتهوي إليه أفئدة الخلق جميعاً بالرغم من الاختلاف في مصداق السعادة وربما في حدود مفهومها.

لغنهاوزن: لنفرض أن شخصاً أو جماعة ترى أن السعادة تكمن في المال والماديات، وجماعة أخرى ترى السعادة في الفوز برضا الله. في هذه الحالة هل يصح القول: إن لهؤلاء هدفين؟ إن كلا الطرفين لهما هدف واحد هو السعادة، ولكن تصور أحدهما عن السعادة يختلف عن تصور الآخرين لها. لأرسطو مقولة مشهورة هي: «**للناس جميعاً هدف واحد مشترك**» ويسمي هذا الهدف «**يودامونيا**» ولكن هذا الموقف الأرسطي ليس محل إجماع، وهو يسهب في كتابه: «**الأخلاق إلى نيقوماخوس**» في وصف «**يودامونيا**» ويعدد شروط هذا المفهوم، ولكنه لا يرى أنه المفهوم المرادف للذة. وقد استخدم التراجمة العرب عند ترجمتهم لمصطلح «**يودامونيا**» كلمة «**سعادة**» بوصفها معادلاً عربياً لهذا المصطلح الأرسطي، ولكن لكلمة «سعادة» حمولة دينية وبينها وبين «**يودامونيا**» أرسطو فرقاً واختلافاً. مثلاً: يضرب أرسطو الأمثلة فيقول: إن من يصاب بالكوارث الطبيعية كالزلازل والبراكين وغيرها يفقد «**يودامونيا**» حتى لو كان إنساناً فاضلاً. وفي المقابل تقضي تعاليمنا الدينية بأن كل المصائب لو اجتمعت على الإنسان الفاضل المتدين لا تخدش سعادته المعنوية. وعليه فهل يمكن الإيمان بوحدة الهدف بين أرسطو والفلاسفة المسلمين؟!

ربما يمكن الجواب بالإيجاب من بعض الجهات؛ وذلك لما بين «**يودامونيا**» أرسطو

وسعادة الفلاسفة المسلمين من وجوه شبه ونقاط اشتراك، وهذه المشتركات هي التي سمحت لهم بترجمة ذلك المفهوم الأرسطي إلى السعادة. ولكن التدقيق والنظر إلى الفوارق يكبح جماح الرغبة بوحدة الهدف بين الطرفين. وعليه فإنّ الحكم بالوحدة والتنوع تابع للإجمال والتفصيل الذي يحكم نظرتنا إلى الهدف.

هل وجود الله شرط هادفية الحياة؟

هل يمثل وجود الله أو الحياة بعد الموت شرطاً لازماً لهادفية الحياة؟

أعواني: يرتبط جواب هذا السؤال بشكل وثيق بمرادنا من الحياة؛ فهل المراد هو الحياة البيولوجية أم الحياة ببعدها المعنوي؟ في الحالة الأولى أي في حالة حصر الحياة بالحياة الدنيا، فإن الاعتقاد بوجود الله أو الحياة بعد الموت سوف يدخل في دائرة الإنكار أو سوف يحفظ بشكله الاسمي اللفظي. ولا شك في أن حصر الحياة ببعدها المادي يؤدي إلى ضيق الصدر وعبثية العالم وفقدان المعنى وعلى حدّ قول سعدي الشيرازي: «**لا يملأ العين الضيقة لرجل الدنيا إلا القناعة أو تراب القبر**». وأما الحياة المعنوية من دون الاعتقاد بوجود الله فهي أمر غير ممكن من الأساس.

لغنهاوزن: كلا؛ لأن التجربة التاريخية للإنسانية تكشف عن وجود أفراد وجماعات لا تؤمن بوجود الله ولا تعتقد بالحياة بعد الموت، ومع ذلك كان لهؤلاء أهدافهم، ولكن الكلام هو في هذه النقطة هل يحقّ لنا الاعتقاد في حق من يخالفنا بأنه يسير من دون بوصلة تهديه؟! لابد من الالتفات إلى وجود أهداف عدة يختار كل فرد أو جماعة واحداً منها، وهي التي تؤدي إلى الاختلاف بين الناس، ولا يصحّ القول بوجود هدف واحد إلا إذا كنا نتحدث من موقع أنطولوجي فلسفي ينظر إلى الهدف الذي أراده الله للإنسان. وبعبارة أخرى: هناك هدف واحد هو الله **{إِنَّا لِلّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعونَ}** وهذا الهدف يسير إليه الإنسان بدافع الفطرة ومقتضيات الخلقة، ولكن عندما يكون الحديث عن أهداف يختارها المرء بمحض إرادته واختياره، فلا مجال للحديث عن الوحدة ولا ضرورة لاشتراط الإيمان بالله والحياة بعد الموت.

ملكيان: إذا كان المراد من هادفية الحياة هو الهدف الذي يختاره الفرد لحياة، فلا ضرورة تقتضي وجود الاعتقاد بالله أو الحياة بعد الموت، ودليل هذا المدعى ما نشاهده

من وجود أفراد أو جماعات لا يملكون هذين المعتقدين، ومع ذلك نجد لهم أهدافاً يجعلونها نصب أعينهم سواء وصلوا إليها أم لم يصلوا. لا يحق لنا أن ننكر وجود الهدف عند من يريد إلغاء الرق أو حفظ البيئة أو نشر الاشتراكية لمجرد أنه لا يؤمن بالله أو الحياة بعد الموت.

وإذا كان المراد من الهدف هو هدف الخالق من الخلق، فهنا لا شك في كون الإيمان بوجود الله شرطاً لازماً لهذه الهادفية بل وكافياً، ولا ضرورة لوجود الحياة بعد الموت. وبعبارة أخرى: بناء على ما مرّ من عدم كون الحياة موجوداً واعياً ذا شعور، فلابد من صرف الحديث عن هدف الحياة إلى الحديث عن هدف خالقها وغرضه الذي أراد تحقيقه من فعله. وذلك الموجود يرى إلى الحياة بوصفها جزءاً من تصميم أكبر، أو بوصفها خطوة في سبيل الوصول إلى التحقق الكامل لذلك التصور النهائي. وعليه، يكون وجود ذلك الموجود المريد شرطاً لازماً وكافياً لتحقق ذلك الهدف ولا حاجة بعده إلى أيّ شرط آخر حتى الحياة بعد الموت.

نعم، لأجل تحقق هادفية الحياة بالمعنى الذي أشرنا إليه لابد من أن تقع الحياة ضمن نسيج أشمل ليكون لها دور ونصيب في ذلك النسيج، وبلسان فلسفي نقول: ينبغي أن تكون جزءاً من كل. وهذا الكل هو من تصميم ذلك الموجود الذي تعبر عنه الأديان بـ **"الله"**. والمقدمة التي يعتمد عليها هذا التصور هي الاعتقاد بعدم كون الحياة موجوداً واعياً، نعم وجد من أفرط في نظرته إلى الحياة واعتقد بجوهريتها (كونها جوهراً) وآمن بكونها موجوداً واعياً، وإذا آمنا بهذا التصور المتطرف فلابد لنا من الاعتقاد بعدم اشتراط هادفية الحياة بالاعتقاد وبوجود الله فضلاً عن الإيمان بالحياة بعد الموت.

وعلى أي حال، إذا تجاوزنا مسألة هادفية الحياة فهناك أمر آخر جدير بالبحث وهو قيمة الحياة؛ فقد وُجِدَ في هذا المجال من قال بجدية وتأكيد: إن وجود الله أو الحياة بعد الموت هو الشرط اللازم لتكون الحياة ذات قيمة. والمراد من «**قيمة الحياة**» التي هي أحد معاني «**كون الحياة ذات معنى**»، أن الحياة أمر مُجدٍ، بمعنى أن ما يترتب عليها من نفع وفائدة إذا قيس بأضرارها ومشاكلها يربو الأول على الأخير. والسؤال الذي يفرض نفسه حول هذه النقطة، هو: هل أن ما يرجع علينا من نفع ومصالح نتيجة حياتنا أهم وأرجح من التكاليف التي نتكبّدها؟

علّق بعض الفلاسفة وعلماء الإلهيات الجوابَ هنا بـ "**نعم**" على وجود الله ووجود الحياة بعد الموت، وإلا فإن الجواب هو النفي، وهذا هو المقصود من اشتراط "**قيمة الحياة**" بوجود الله والحياة بعد الموت.

ولتفصيل ذلك يمكن طرح تصورات مختلفة في هذا المجال:

١ ـ تشترط قيمة الحياة بأحد الأمرين: وجود الله أو وجود الحياة بعد الموت، ولا يشترط وجودهما معاً.

٢ ـ وجود الله وحده هو الشرط اللازم والحياة بعد الموت ليست شرطاً لازماً ولا كافياً.

٣ ـ وجود الله شرط كافٍ ووجود الحياة بعد الموت شرط كاف أيضاً.

٤ ـ وجود الله شرطٌ كافٍ ووجود الحياة بعد الموت ليس شرطاً لازماً ولا كافياً.

٥ ـ وجود الله شرطٌ لازم وكافٍ. وأما الحياة بعد الموت فليست شرطاً لا كافياً ولا لازماً.

٦ ـ وجود الله ليس شرطاً لازماً ولا كافياً. وأما الحياة بعد الموت فهي شرط لازم فقط.

٧ ـ وجود الله ليس شرطاً لازماً ولا كافياً. وأما الحياة بعد الموت فهي شرط كاف.

٨ ـ وجود الله ليس شرطاً لازماً ولا كافياً. وأما الحياة بعد الموت فهي شرط لازم وكاف أيضاً.

٩ ـ وجود كلا الأمرين لازم وكافٍ.

وتشخيص الرأي الصحيح من هذه الآراء أمر صعب يحتاج إلى تفصيل وبخاصة أن سؤالكم عن هادفية الحياة وليس عن هذا الأمر؛ لذلك فإني أصرف النظر عن الدفاع عن الرأي الذي أختاره وأتبنّاه.

العلاقة بين معرفة غرض الخلق ومعرفة هدف الحياة:

❁ هل يمكن تحديد هدف الحياة والعلم به من دون معرفة الغرض من الخلق؟ ولماذا؟

❁ لغنهاوزن: أعتقد أن معرفتنا بالهدف من الحياة لا تتوقف على المعرفة بغرض الله من الخلق، بل يكفي أن يأمر الله بطريقة محددة للعيش ليتضح معنى الحياة على ضوء الوحي والأحاديث الواردة عن المعصومين.

ملكيان: إذا كان المراد من الهدف هو هدف الفرد أو الأفراد من حياتهم، فمن الواضح عدم توقف معرفة تلك الأهداف على معرفة هدف الله من الخلق؛ وذلك لما تقدم من كون معرفة هذه الأهداف مبنية على منهج الملاحظة والمشاهدة.

وإذا كان المراد من الهدف هو الهدف الذي ينبغي أن يكون، فهنا إذا كان الحديث عن الأشخاص الذين يؤمنون بالله ويرون طاعته واجبة عليهم، تصبح معرفة غرض الله من الخلق ضرورية لتحديد الهدف الذي يستحق أن يسعى هؤلاء للوصول إليه. وأما عند غير هؤلاء فلا توقف.

أعواني: أعتقد بأنه لا يمكن؛ وذلك لأن الإنسان هو الموجود الذي يتساءل عن الوجود وأجوبة هذه الأسئلة هي التي تفتح في وجهه طريق المعرفة. وليست هذه الأسئلة التي يطرحها الإنسان على درجة واحدة من الأهمية والاعتبار؛ حيث إن الأجوبة الأساس التي تمثل الركيزة الأولى لغيرها من المعارف هي الأهم. مثلاً: الشاعر العارف الإيراني يشير في البيت الآتي إلى ثلاثة من الأسئلة الأساسية:

من أين أتيت؟ ولماذا كان المجيء؟ والى أين الرحيل في غاية المطاف؟

وهذه الأسئلة التي يشير إليها هي: مبدأ الوجود، وعلته، وغايته بعد الموت. ومن الواضح أن السؤال عن غرض الله من خلق العالم أو الإنسان بالتحديد من الأسئلة الأساسية التي يساعد الجواب الصحيح عنها على اختيار الهدف الصحيح للحياة.

العلاقة بين هدف الحياة والنظام الأخلاقي

ما هي العلاقة بين هدف الحياة والنظام الأخلاقي؟

ملكيان: أيّ نظام أخلاقي هو وسيلة وطريق للوصول إلى هدف أو مجموعة من الأهداف المقترحة. وكل نظام أخلاقي يرى إلى أيّ فعل من الأفعال على أنه فضيلة أو رذيلة، واجب أو غير واجب، صواب أو خطأ، وتتحدد أهمية هذه الأفعال وتوصيفاتها على ضوء تأثيرها في الوصول إلى الهدف أو مجموعة الأهداف المنشودة، من خلال دعوى هذا النظام أن هذه الأفعال أو الحالات تعيق أو تسرع وصول الإنسان إلى الأهداف الأخلاقية التي يؤمن بها هذا النظام.

من جهة أخرى، يمكن للنظام الأخلاقي أن يصوب أو يخطئ بعض الأهداف التي

يختارها المرء لحياته؛ فكل نظام أخلاقي يمنع ـ تصريحاً أو تلويحاً ـ من اعتماد بعض الأهداف ويدعو في المقابل إلى تبني مجموعة من الأهداف التي يراها مقبولة ومناسبة لتسخير الحياة من أجلها.

من جهة ثالثة، يمكن أن يكون الالتزام بنظام أخلاقي ما هدفاً لبعض الأشخاص، فقد كانوا وما زالوا أولئك الذين يرون في الفضيلة أو الكمال الأخلاقي هدفاً لحياتهم. مثل هؤلاء الذين يسمون في علم الخلاق Moral Perfectionists ليس لهم هدف في الحياة سوى تحقيق الفضائل الأخلاقية في ذواتهم، والطريق الوحيد للوصول إلى هذا الهدف هو الالتزام بالنظام الأخلاقي الموصل إلى الفضائل المتبناة. هذا إذا غضضنا الطرف عن أولئك الذين يشتركون مع جوزيف باتلر Joseph Butler الأسقف وفيلسوف الأخلاق البريطاني، في نظريته القائلة بأن جعل الوصول إلى الكمال هدفاً هو بعينه عائق عن الوصول إلى ذلك الهدف. فهو وأمثاله يرون أن رغبة الشخص بأن يكون محبوباً مثلاً يمنع الآخرين من محبته وربما كان من لا يلتفت إلى هذا أكثر محبوبية منه، والكلام عينه يقال عن الفضيلة والكمال الأخلاقي.

أعواني: الأحكام الأخلاقية تكتسب معناها من تفسيرنا للحياة ومن الغاية التي نتصورها لها. فإذا كنا نفهم من الحياة معناها البيولوجي فحسب، عندها ستكون الأحكام الأخلاقية هي تلك الأحكام الهادفة إلى تنظيم العلاقات الفردية والاجتماعية والسياسية، ولن يكون للأحكام الأخلاقية ـ بناء على هذه النظرة ـ حقيقة واقعية، بل حقيقتها تكمن في اعتبارها والتوافق عليها. ومن ثمّ هي قابلة للتغيير والتبديل من زمن إلى زمن ومن وضع لآخر.

وأما على أساس الحياة المعنوية المستلزمة للولادة الروحية الثانية، فإن الأخلاق والأحكام الأخلاقية المبنية على الفضيلة هي أساس هذه الحياة وأصلها. وبالتالي مقتضى هذه الرؤية هو أن الوصول إلى المراتب في سلّم الحياة المعنوية موقوف على اكتساب الفضائل والتحلّي بالأخلاق الإلهية.

لغنهاوزن: هناك مثل مشهور في اللغة الإنجليزية هو: Virtue is its own reward وحاصل ما يعنيه هو: إن الفضيلة كمال وهدف وليست طريقاً ووسيلة إلى محلّ آخر.

الفلسفة اليونانية والأديان ـ سواء اليهودية والمسيحية والإسلام ـ يؤمنون جميعاً

بوجود رباط وثيق بين الأخلاق وبين هدف الحياة، ولكن عندما ندقق في هذه الدعوى العامة نجد اختلافاً في النظرة بين هذه الأطر المذكورة. مثلاً يرى أرسطو ـ كما تقدم ـ أن الفضيلة شرط لازم للوصول إلى الهدف لكنّه ليس كافياً، بينما في الدين نجد أن النظرة ترنو إلى ما هو أبعد من الحياة الدنيا.

هل للأديان هدف واحد أم تختلف الأهداف بينها؟

❁ هل تتفق الأديان في ما بينها على هدف واحد للحياة، أم أن كل دين أو مجموعة أديان تهدف إلى شيء محدد خاص بها؟ وبناء على وحدة الهدف فما هو؟

أعواني: أعتقد أن الأديان جميعاً تحدد للحياة هدفاً واحداً؛ حيث تهتم جميعها بالحياة المعنوية والولادة الروحية الثانية عن طريق تحقق المعرفة والمحبة والفضيلة بأشكالها الحقيقية. هذا بالرغم من وجود فوارق في طبيعة هذا الاهتمام وأشكاله؛ فالأديان جميعها تقرأ الأصول الثلاثة: المحبة والمعرفة والمخافة، وترى وجود تلازم في ما بينها، إلا أن بعض الأديان يرجح أحد هذه الأصول على غيرها، أضف إلى ذلك اختلافها في النظرة إلى الحياة المادية؛ فالمسيحية باهتمامها بالرهبانية وإصرارها على الولادة الثانية ترسل الحياة المادية إلى الظلّ، بينما نرى أن نظرة الإسلام ـ دين الاعتدال ـ إلى الحياة الدنيا مختلفة؛ حيث يرى فيها فيضاً إلهياً وتجلياً من تجليات الذات الإلهية، ويربط بينها وبين الآخرة بشكل متوازن ويعطي لكل منهما حقه بالاهتمام.

لغنهاوزن: بشكل عام وإجمالي، نعم، لكن إذا نظرنا بشكل تفصيلي فإن الجواب بالنفي؛ وذلك أن الأديان جميعاً تدّعي حيازتها برنامجاً ومنهجاً لتكامل الإنسان ولكن عندما ندخل إلى التفاصيل نرى فوارق بين هذه المناهج. سئل الدالاي لاما مرةً: هل يمكن أن يكون المرء مسيحياً وبوذياً في وقت واحد؟ فأجاب: إلى مرحلة معينة نعم، يمكن أن يجمع بين الديانتين ولكن بعد الترقي إلى مراحل أعلى لابد من الاختيار بين المسيحية والبوذية؛ ذلك أن الأهداف والغايات تختلف.

ويرى عرفاء اليهود أن الهدف الأسمى للإنسان في سيره نحو الله هو التعلق به،

بينما نرى عرفاء المسيحية والإسلام يتحدثون عن الاتصال بالله والاتحاد به، ويعبر المسلمون منهم بـ **«لقاء الله»** والمسيحيون يستخدمون كلمة **«الرؤيا المقدسة»** Beatific Vision، وفي الديانات الصينية كلمة **«انسجام»** وفي الهندية يستفاد من كلمة **«موكشا»** بمعنى الانعتاق من دورة التناسخ؛ وبناء عليه، فإن دعوى أن هذه التعبيرات تهدف إلى غرض واحد وتشير إلى حقيقة واحدة ما هي إلا تعمية على الحقيقة، فما يسعى إليه المسيحي ويرجوه لا يُبحث عنه في دين آخر، فالمسيحي لا يؤمن بالتناسخ حتى يبحث عن **«موشكا»** إلا إذا قلنا: إن لهذه الكلمات دلالات مجازية وما نفهمه منها مختلف عن الحقيقة. فهذا شيء آخر. وأعتقد أن الصحيح هو الإيمان باختلاف الأهداف بين دين وآخر بعضها صحيح وبعضها خاطئ، وبعضها يقبل الجمع وبعضها لا يقبله.

ملكيان: أكرّر في الجواب عن هذا السؤال ما قلته في جواب السؤال الثالث؛ أي أن الجواب بالإثبات أو النفي مرهون بدرجة الانتزاعية التي نصوغ المفاهيم على أساسها. فمن جهة يمكن القول: إن الأديان جميعاً تهدف إلى أمر واحد هو السعادة الأبدية أو الخلاص والانعتاق من عالم المادة والماديات، أو التحول الروحي Spiritual (لا التحول النفساني Psychological) أو غير ذلك... والمطروح في هذه العبارات هو هدف واحد يصدق على جميع الأديان، ولكنه هدف واحد مبني على درجة عالية من التجريد، وهكذا عندما نسأل عن هذه السعادة الأبدية أو غيرها من التعبيرات التي أشرنا إليها يبدو الاختلاف واضحاً؛ سواء على مستوى المفاهيم والتصورات لهذه الكلمات أم على مستوى المصاديق، ويصل هذا الاختلاف إلى حد يسمح لنا بالقول: إن لكل دين هدفه الخاص الذي لا يشاركه فيه غيره. إذاً كلما فارقنا التجريد ونزلنا إلى عالم الواقع والفعل يبرز الاختلاف ويتضح. مثلاً: في الأديان الإبراهيمية ربما يمكن القول: إن المقصود من السعادة الأبدية هو لقاء الله، أما في الأديان الشرقية كالبوذية مثلاً فلا حديث عن لقاء الله حيث تتجسّد السعادة الأبدية بالنرفانا.

نعم، لا شك في أن الأديان عموماً تنظر إلى الحياة من ما فوق الطبيعة؛ أي تطرح أهداف الحياة ضمن نسيج يمثل وجود الله والحياة بعد الموت لحمته وسداه؛ بحيث يصعب تحقيق ـ إن لم نقل يستحيل ـ الوصول إلى أهداف الحياة من غير الإيمان بالله أو اليوم الآخر. وبعبارة أخرى: لا ينجينا من «العدمية» Nihilism والعبثية سوى الإيمان بالله، ورأوا الإيمان بالحياة بعد الموت.

الدين والتصوّف والعرفان، العلاقة والارتباط

حوار مع: د. شهرام بازوكي (*)

ترجمة: فرقد الجزائري

لا فصل بين العرفان والتصوّف

ما هي علاقة العرفان بالأديان في رأيك؟

ينبغي الإشارة في مستهل الحديث إلى وجود كلمتين في تراثنا تدلان على الجانب الروحي في الإسلام، وهما: العرفان والتصوف. وعادة ما يستخدم لفظ Mysticism للتعبير عن هذا المعنى، لكنّه لا يفي بالغرض؛ لأنّه استعمل في الغرب ـ وخاصة في القرون الأخيرة ـ لبيان معان عاطفية وانفعالية، أي إنّه يدلّ على الجوانب العاطفية والنفسية للأديان، كما أنّ دلالته واسعة حيث تشمل أيّ نوع من الرمزية والاهتمام بالألغاز والأسرار في الأديان، سواء كان ذلك حقيقيّاً أم مجازياً، في حين للعرفان والتصوف معان دقيقة ومحددة؛ ولهذا لم يعد المستشرقون اليوم يستخدمون هذا المصطلح كمعادل للعرفان والتصوف؛ فقد حكم رينيه غنون بتمايزهما في كتابه «الإسلام والطاوية»، بعدما أورد استدلالات مفصلة في ذلك. وقد انتبه المستشرقون إلى عدم إمكان اعتبار جلال الدين الرومي وابن عربي ـ مثلاً ـ (باطني) Mystic، إذا ما أخذنا بالمعنى الجديد لمصطلح (الباطنية) Mysticism؛ إذ يعكس نمط تفكير هؤلاء منهجاً روحياً ـ وليس عاطفياً وانفعالياً بحتاً ـ يهتم بالأسرار والرموز فحسب. ولا وجود لأيّ أثر للطريقة في الباطنية، ويمكن لكل شخص أن يكون باطنياً دون أن يستلزم ذلك كونه من أهل السلوك أو أهل الديانة؛ فكل من يتكلم بالأسرار والألغاز أو يهتم بها،

(*) [illegible]

فهو باطني، في حين أنّ أول ما نهتمّ به في العرفان والتصوف، هو السير نحو الله بالتعاليم الإسلامية والطقوس الروحية وبأحكامها الخاصة. والمعرفة أهم ما في العرفان والتصوف، بينما لم تطرح المعرفة في الباطنية بتاتاً.

لقد فقدت المعرفة دورها في العرفان المسيحي، واتضح ذلك في عهد مايستر إيكهارت؛ إذ انصبّ الاهتمام في الحصول على مجموعة من الحالات الروحية بدل الوصول إلى معرفة الله، وتطوّرت هذه الفكرة حتى انتهت في زمننا إلى فكرة «التجربة الدينية». فلم تطرح فيها مسألة المعرفة بشكل أساسي، وإن كان هذا السؤال ما يزال قائماً: هل تخلق التجارب الدينية المعرفةَ أم لا؟ فيما تؤدي الحالات الدينية في العرفان والتصوف إلى المعرفة، كما يدلّ لفظ «العرفان» على ذلك، وهي: المعرفة بالحق والمعرفة بعالم الوجود، وهذه نقطة مفصلية في بحثنا؛ لذلك يستخدم اليوم مصطلحا: Sufism وSufi في الغرب للتعبير عن التصوف والعرفان. فمثلاً، استخدم البروفيسور وليم تشيتيك هذا المصطلح في عنوان كتابيه (Sufi way of Knowledge) و(Sufi way of Love)، أي (منهج المعرفة في التصوف) و(منهج الحبّ في التصوف).

يبدو أنّكم لا تفصلون بين العرفان والتصوف؟

العرفان في اللغة مصدر، ومعناه المعرفة، وعادة ما يستخدم للتعبير عن معرفة الله، وكل من يتوصل إلى معرفة ما عن الحقيقة والوجود فهو عارف، أي توصل في حدوده إلى معرفة الله، ويكون العرفان بهذا المعنى شاملاً؛ إذ يشمل تلك العجوز في زمن الرسول التي توصلت إلى وجود الله من حركة المغزل، ويشمل العارف السالك للمراتب المختلفة؛ فكل من له شكل من أشكال المعرفة بالله والوجود يسمى عارفاً. لكن لمعرفة الله درجات ومراتب؛ فتلك العجوز في مرتبة وهذا العارف في مرتبة أخرى.

إنّ العرفان المصطلح هو ما يصبو إليه التصوف؛ فهو معرفة قلبية بالله تحصل نتيجة السلوك القلبي، وقد استمر هذا السلوك بعد النبي والأئمة بين المتصوفة، وأصبح منهجاً لهم. ومن هذه الناحية، يمكننا القول بأنّ ما يميز العرفان عن التصوف هو أنّ التصوف طريق والعرفان مقصده؛ وعلى هذا الأساس، أرى من العجيب الفصل بينهما وإن كان متعارفاً، وقد بدأ هذا التفكيك الخاطئ منذ أواسط الحكم الصفوي في إيران (٩٠٥

- ١١٤٨)، واشتد العمل به في السنوات الأخيرة، فكثيراً ما نسمع بأنّ جلال الدين الرومي كان عارفاً ولم يكن متصوفاً. فيما كتابه المثنوي - وهو المصدر في قراءة أفكاره - يعجّ بالأشعار والدلالات الصوفية؛ إذ ورد فيه عند تفسير الحديث النبوي: «من أراد أن يجلس مع الله فليجلس مع أهل التصوف»، بغض النظر عن سند الرواية فلا أريد الخوض في هذا الموضوع. وعلى أيّ حال، اعتبره الرومي حديثاً نبوياً -: من أراد مجالسة الرب فليجالس الأولياء. واعتبر أهل التصوف هم الأولياء.

لو بحثنا في التراث الإسلامي عن استعمال لفظ «العرفان» بمعناه المصطلح، لما وجدناه إلا في الروايات أو تراث المتصوفة أو من انحاز إليهم؛ فمثلاً، نجده عند ابن سينا في كتبه المتأخرة (في نهاية كتابه الإشارات والتنبيهات). ويعتقد المتصوفة أنّ السالك يصل إلى درجة يصبح فيها عارفاً بالله، ويتوصل إلى المعرفة القلبية بالحق. فلم يكن العرفان يوماً منفصلاً عن التصوف، لكننا نميّز اليوم بينهما فبينما نتقبل العرفان نرفض التصوّف.

نقد نظرية تنزيه العرفان عن التصوّف

ومن السلبيات التي تترتب على هذا الرأي، أنه يتيح الفرصة لمن يريد المساس بالإسلام، بقول: إنّ الرومي متصوف وليس مسلماً. ولو سألنا: هل التصوف غير الإسلام؟ لقالوا: بلى، التصوف أجلّ شأناً من الإسلام؛ فالإسلام دين الفقه والأمور الدنيوية، فيما يهتم التصوف بالروحانيات والحقائق؛ وهكذا، نسلب الإسلام كنزه العظيم بتنكّرنا للتصوف غير منفكين من قول: إنّ غاية ما لدينا هو العرفان. ومن الطريف أن يذكر أقطاب المتصوفة بوصفهم مصاديق للعرفاء. وقد ينشأ هذا التمييز من مخالفة التصوف والعناد مع أقطابه أو من السطحية واختزال الإسلام في الأحكام الفقهية.

۞ ألا يمكن لهذا التفكيك أن يكون مبرراً؟ فكما أشرتم، التصوف طريق إلى العرفان، وقد يكون الهدف ناصعاً لا غبار عليه، لكنّ الطريق إليه غير مرغوب؛ ولهذا سعى بعضهم للتفكيك بينهما.

۞ مما يثير الدهشة أن نأخذ سلوك أشخاص وسيرتهم على أنها ملاك للحكم

على تعاليمهم، وهذا بالضبط ما يخالف ما نبّه عليه الإمام علي؛ إذ نجعل «من قال» محل «ما قال». فلو ادّعى التصوف من يعاني من انحرافات أخلاقية، هل لنا تحميل منهجه مسؤولية أعماله؟ والحقيقة هي أن ليس لنا رفض أيّ منهج من الأساس لانحراف بعض أتباعه، وإلا ينبغي صدور نفس الحكم على الإسلام والمذهب الجعفري؛ فهل ينطبق عملنا ـ نحن المسلمون الشيعة ـ تماماً على الإسلام والتشيع؟ وهل يعمل جميع العلماء بما يعلمون؟

وكما يقول بعض الفلاسفة المعاصرين: ينبغي القيام بدراسة ظاهراتية والتعرف على حقيقة الظواهر، وتعني الظاهراتية (Phenomenology) أنّ علينا الرجوع إلى منشأ كلّ أمر وأصله، وليس لنا القول بأنّه أصبح خلال التأريخ كذا وكذا؛ وعلى هذا الأساس علينا قراءة كتاب (جامع الأسرار) للسيد حيدر الآملي؛ إذ خصّص المؤلف الفصول الأولى من الكتاب لتبيين هذا الخطأ في اتّباع المتصوفة المنحرفين للتعرف على التصوف بدل الرجوع إلى التصوف نفسه ومعرفة حقيقته وتعاليمه؛ فينبغي استخراج الأصول الفكرية ومن ثمّ الحكم على من تكون سيرته على غرارها بأنه صوفي، ومن خالفها بأنه غير صوفي. ونتّبع المنهج عينه بالنسبة للتشيع أيضاً، ونعتبر من قبل أصوله شيعياً، ومن لم يقبلها متظاهراً بالتشيع وليس شيعياً في حقيقته.

يقول السيد محمد حسين الطباطبائي في حديثه عن العرفان في كتابه: (رسالة التشيع في العالم المعاصر): «لا تدلّ الانحرافات في جماعة انشقت عن منهج ما على بطلانه من الأساس، فلا تجوز دراسة أصوله الأساسية من خلال أعمالهم الجزئية، بل علينا مراجعة مصادره الأصلية».

❁ لسنا بصدد تقييم المتصوفة، هل هم على حق أم على باطل؟ فالكلام يدور حول فوارق مصطلحي: العرفان والتصوف؛ إذ نرى تفكيكاً دائماً بينهما. ويتحاشى كثير من العرفاء الشيعة الملتزمين بالعرفان تسميتهم بالمتصوفة، كما أنّ التصوف بصفته منهجاً مستقلاً وله تعاليمه الخاصة، يختلف عما يدعو إليه التشيع؛ وعلى الأقل، نحسّ بهذا التمايز حين ممارستهما.

❁ ذكرت فيما سبق أنّ هناك فرقاً بينهما، يقول المتصوفة: إنّ العرفان أحد المراتب العليا من السلوك، وليس كل صوفي بعارف. ويقول الرومي في منظومته (المثنوي):

لا يجوز مصافحة كل يد؛ فقد يكون أمامك إبليس متلبس بهيئة إنسان. كما يقول: هناك صوفي واحد في كلّ ألف.

لقد كان العرفان ماثلاً في باطن التصوف على مدى التأريخ، لكن بدأ نبذ الصوفية من أواخر العصر الصفوي، على الرغم من أنّ الملوك الصفويين أنفسهم كانوا من المتصوفة، وقد أشهر الشاه إسماعيل الصفوي ـ مؤسس السلالة الصفوية ـ السيف باسم التصوف، لكنّ بعض ممارساتهم، وخاصة ما صدر من شيوخ قبائل القزلباش، أدّى إلى نبذ التصوف، وقد قارن ذلك شيوع التفسير الفقهي للدين وحالة من السطحية تخالف بطبيعتها التصوّف؛ فساهم ذلك كثيراً في تشويه صورة التصوف نفسه، وأطلق بعض أهل السلوك في هذه الظروف اسم العرفان على التصوف وصاروا يدافعون عنه، لكي لا يصنّفوا على المتصوّفة المنبوذين.

العلاقة بين التصوف والتشيع

۞ لو اعتبرنا الإمام علي بن أبي طالب والإمام علي بن الحسين عرفاء فيلزم الفصل بين العرفان والتصوف، وإعطاء العرفان معنى أعم من التصوف، إذ لا يمكننا تسمية هذين الإمامين بالمتصوفة.

۞ يختلف الأمر حسب تعريفنا للتصوف؛ إذ يخلط كثير من الباحثين بين تاريخ الاسم وتاريخ المسمى؛ فمثلاً، انفصل الشيعة عن السنّة فور وفاة الرسول، لكن حمل الشيعة أسماء مختلفة على امتداد التأريخ، مثل أتباع أهل البيت أو شيعة علي أو... وكذلك اسم التصوف، ظهر بعد الإمام علي بن أبي طالب، لكنه لم يحمل المعنى الحالي آنذاك، ويعتقد السيد حيدر الآملي أنّ التصوف الحقيقي هو التشيع بعينه، وغالباً ما يطرح التشيع مذهباً فقهياً إلى جانب المذاهب الفقهية الأخرى كالمذهب الحنبلي والحنفي والمالكي والشافعي، أو مدرسةً كلامية كالأشاعرة والمعتزلة، أو يعتبر نهضة سياسية، لكن لو عدنا للتشيع الحقيقي وتناولنا بحث الولاية، لرأينا أنّ التشيع هو الولاية بمعناها العرفاني؛ إذ يعتقد الشيعة الحقيقيون باستمرار الحقيقة المعنوية للنبوة ـ بعد ختم النبوة بالرسول ـ في الإمام علي وأولاده، وذلك بناءً على نص صريح من الرسول، وهذه الولاية مستمرة أبداً؛ لأنّ «الولي» اسم من أسماء الله، ولا يقبل الفناء يوماً؛ فيمكننا القول: إنّ التشيع هو

القبول باستمرار حقيقة النبوة في اسم الولاية واستمرارها مدى الدهر. ويصف الرومي ذلك بقوله: لكلّ فترة وليّ، فالامتحان مستمر إلى يوم القيامة. أي حتى لو صدّقنا انغلاق باب الرسالة بوفاة النبي، فحقيقة الرسالة ـ أي الولاية ـ وهدف البعثة، وهو إتمام مكارم الأخلاق، مستمران وما زال الباب مفتوحاً والارتباط بالله قائماً ولم ينقطع ارتباط الأرض بالسماء.

ولو اعتبرنا الإذعان بالولاية حقيقة التشيع، أمكننا إذاً اعتبار التشيع مرادفاً للتصوّف؛ إذ انفرد المتصوفة في الاعتقاد بعدم انقطاع حالات النبي الروحية وعدم موت حقيقة الإسلام الروحية بوفاة الرسول واستمرارها في الإمام علي والأئمة من ولده، والأوصياء ـ أي من نالوا مراتب الكمال ـ من بعدهم، ولم يطرح الفقهاء ولا المتكلمون بحث الولاية بهذا الشكل، بل انفرد العرفاء به.

وتنسجم الروايات الشيعية، كالتي وردت في كتاب (أصول الكافي)، مع هذا المفهوم من الولاية؛ وكأننا حين مطالعة ما كتبه عرفاء كابن عربي حول حقيقة الولاية، نقرأ لكاتب شيعي، وإن وجد بعض الاختلاف في الظاهر. لكن تظهر مشتركات التصوف والتشيع جلياً في بحث الولاية؛ ولهذا نجد أقرب الآراء من الولاية عند الشيعة في نصوص العرفاء المتصوفة فقط.

ومن الخطأ أن نتصوّر أنّ فكر ابن عربي الأساسي يتلخص في «وحدة الوجود»، وقضايا اكتسبت فيما بعد طابعاً فلسفياً؛ فجوهر عرفان ابن عربي هو الإنسان الكامل والولاية، وهذا ما استقطب جلّ اهتمامه، وليس وحدة الوجود وأشباهها التي تعدّ من القضايا الفرعية، وقد نالت هذه القضايا اهتمام من شرحوا أفكار ابن عربي، إذ لم يتذوقوا حلاوة الولاية فغفلوا عن معناها الحقيقي.

۞ ينبغي التعامل بحذر مع الفكر الشيعي منذ القرن السابع الهجري، للتأكد من أصالته وعدم تأثره بعرفاء كابن عربي؛ إذ لا نرى من تناول بحث الولاية بهذه الصورة قبل القرن السابع، ما عدا الكليني.

۞ عند البحث عن المعنى الحقيقي للتشيع نلاحظه يتخذ طابعاً فقهياً وكلامياً وسياسياً في أدوار مختلفة من التاريخ؛ ولهذا اعتبره بعض المستشرقين وليد الظروف

السياسية، وخاصة الإيرانية منها. ولم يعتقدوا بتمتعه بشأن روحي أو عرفاني، وأوردوا في نفي أصالته الأدلة عينها التي جاؤوا بها لنفي التصوّف.

صحيح أنّ للتشيع أبعاداً فقهية وكلامية، لكنّ حقيقته هي الولاية بمعناها العرفاني، فهي ذاتية للتشيع والأمور الأخرى عرضية عليه. ونجد أشخاصاً كالسيد حيدر الآملي يصلون إلى النتيجة ذاتها؛ إذ يقول: الشيعي ليس من يسمّى رسمياً بالشيعي، فقد يكون من هو أقرب إلى حقيقة التشيع لكن لا يطلق عليه اسم الشيعي، والشيعي الحقيقي هو من كان من أهل التصوف والعرفان، والمتصوف والعارف الحقيقي هو الشيعي.

۞ نعم، يقول السيد حيدر: إنّ لدينا صنفين من التشيع: التشيع الرسمي، والتشيع الصوفي. ويدّعي بأنّه كتب (جامع الأسرار) ليتصوّف الشيعة ويتشيع الصوفية، فنحصل على شيعي كامل.

۞ في الحقيقة هو يريد إحياء المعنى المنسي للتشيع الحقيقي، وبيان أنّ حقيقة التشيع هي العرفان والتصوف لا الفقه والكلام. وعمله هذا جاء على غرار ما قام به الغزالي في (إحياء علوم الدين)، والفيض الكاشاني في (المحجة البيضاء)، حيث اجتهدوا في إعادة العلم إلى معناه الذي كان يتمتع به في صدر الإسلام، بعدما انسلخ عنه.

۞ للولاية الباطنية التي تتحدث عنها إمكانية تبرير أمر الغيبة ـ ولعلّ ذلك سبب اهتمام المتأخرين بها ـ إذ لا تنسجم الإمامة بمعناها الكلامي والفقهي مع غيبة الإمام، لكن من الناحية التاريخية، إلى أي حدّ طرحت الولاية بهذا المعنى بين الأئمة وأصحابهم؟

۞ يعود ذلك أيضاً إلى تفسيركم للتشيع، فبسبب كثرة الروايات الفقهية المنقولة عن الأئمة، غالباً ما يتصوّر السطحيون أنّ مهمة الأئمة هي بيان الأحكام فقط، ولا يتنبهون إلى أنّ الولاية سرّ باطني لا يحمله سوى الخاصة، وبما أنّ الولاية موجّهة أساساً للحق، خلافاً للرسالة التي وجّهت للخلق، فتعدّ من المقامات الخفية ولا يتمتع الجميع

بإمكانية استيعابها وقبولها. فكيف لنا إدراك حقيقة التشيع والإمام علي بن أبي طالب يجيب كميلاً ـ حين سأله عن الحقيقة ـ بأن: ما لك والحقيقة؟! وتعود قلّة ما ورد في الأمور العرفانية عن الأئمة قياساً لحجم الأحكام الفقهية المنقولة عنهم، إلى حقيقة الولاية والعرفان؛ إذ الولاية من الأمور القلبية التي تنتقل من صدر إلى صدر؛ ولهذا قلّ من نقلها، كما أنّها ليست من الأمور التي يمكن نشرها وإذاعتها بين الجميع، فلو فضح أمرها كُفّر صاحبها واعتبر خارجاً عن الدين، حسب ما نقل عن الإمام علي بن الحسين:

إنّــي لأكــتم مــن علمــي جــواهره كــي لا يـرى الحـق ذو جهـل فيفتتنـا

وربّ جــوهر علــم لــو أبــوح بــه لقيــل لــي أنــت ممــن يعبــد الوثنــا

في الواقع، ينكر السطحيون بغفلتهم عن هذه الحقيقة الشأن الولائي والعرفاني للأئمة، كما ينكرون أقوالهم العرفانية؛ ولهذا يعتقدون بعدم إمكان صدور كتاب (مصباح الشريعة) عن الإمام جعفر الصادق؛ نظراً للصبغة العرفانية التي تتمتع بها الأحاديث الواردة فيه، فيما يقول العالم الشيعي الجليل علي بن طاووس، بأنّه أفضل كتاب يمدّ الإنسان في سلوكه إلى الله.

ويكشف هذا الأمر، بأننا نصوغ تعريفاً للإمام والتشيع، ثم نحكم في ضوئه بعدم إمكان انتساب (مصباح الشريعة) للإمام؛ لأنّه يتمتع بصبغة عرفانية، أو ننزّه المجلسي (الأول) عن الارتباط بالتصوف؛ لأنّ شأن علماء الشيعة أجلّ من ذلك، وكذلك بالنسبة للفيض الكاشاني وصدر المتألهين، ونرفض انتساب (رسالة السير والسلوك) إلى السيد بحر العلوم؛ لأنّ التعاليم الواردة فيها على غرار تعاليم المتصوفة. ومن الواضح أننا ننطلق في إصدار هذه الأحكام من تعريف خاص للتشيع، يرفض دخوله في المباحث العرفانية.

أشدّد هنا على عدم نفي الأبعاد الفقهية أو الكلامية عن التشيع، لكن لا أراها تشكّل حقيقة التشيع؛ فالبعد الروحي والولائي هو جوهر التشيع؛ ولهذا سعى المتصوفة إلى الانتساب للأئمة، في حين ـ على حدّ تعبير السيد الطباطبائي ـ لم يؤدّ هذا الانتساب إلا إلى مزيد من الحرمان والعذاب، في فترة تسلّط فيها أهل السنّة على مقاليد الحكم.

علاقة العرفان بالشريعة

❁ **يقع التمايز الذي نتحدث عنه في دائرة العرفان العملي؛ إذ يعتقد كثير من الشيعة بالولاية الباطنية من الناحية النظرية. وغالباً ما يقصد بالتصوف سلوك معين. ويرفض كثير من عرفاء الشيعة العرفان العملي الذي يمارسه المتصوفة رفضاً باتاً؛ في حين يصلون إلى قاسم مشترك مع المتصوفة في العرفان النظري؛ إذ يسعى العارف الشيعي لأن يكون متشرعاً، بينما لا يسعى الصوفي لذلك تماماً.**

❁ أولاً، التمييز بين العرفان النظري والعملي أمر اعتباري، ولا يعترف به أهل السلوك من العرفاء؛ فلا يمكن التفكيك بين النظر والعمل في العرفان، ولا يمكن لأحد إدراك لطائف العرفان وحقائقه دون العمل بها، قد يمكن نقل بعض الأمور عن العرفاء ومناقشتها، لكن لا يصبح المرء صاحب رأي فيها إذا لم يكن من أصحاب السلوك.

العرفاء الحقيقيون ملتزمون بالشريعة بل متقيدون بها أكثر من غيرهم، حتى ذمّهم بعضٌ لشدة تقيّدهم بالأحكام وممارستهم للعبادة. لكن لا نغفل عن أنّهم يعتبرون الشريعة لا تفي بالغرض من دون الطريقة، ولا يمكن للظاهر أن يكون بلا باطن ولا اللفظ بلا معنى. وقد تصوّر بعضنا عدم التزامهم بالشريعة لشدّة تركيزهم على الطريقة لكونها روح الشريعة ومكملة لها.

وينبغي هنا التفكيك بين من لا يرتئي ذلك على أساس تصوراته الشخصية، وبين الأصول الأساسية للتعاليم الصوفية وسيرة مشايخه الكبار، كما علينا الالتفات إلى أنّ الزهد والتمسك بالشريعة شيء والتظاهر بهما شيء آخر، وكذلك إلى اختلاف درجة التمسّك بالشريعة من شخص لآخر، كاختلاف النبي موسى عن السيد المسيح، واختلافهما عن عامة الناس في ذلك.

الأسباب التاريخية لتنزّه العرفان الشيعي عن وصف التصوّف

❁ **صحيح أنّ كثيراً من المتصوفة شيعة، لكن سؤالنا هو: إنّ أغلب عرفاء الشيعة يسمّون أنفسهم عرفاء؛ فلم لا يسمّون أنفسهم متصوفة؟ ولم لا نطلق عليهم هذه التسمية؟**

❁ كما ذكرت، وقع هذا التفكيك بين التصوّف والتشيع في العهد الصفوي (٩٠٥

- ١١٤٨هـ)، حيث كان مشايخ المتصوفة قبل ذلك محلّ احترام علماء الشيعة وإجلالهم، وقد كان علماء ـ كابن شهر آشوب (صاحب المناقب)، وعبدالواحد الآمدي (صاحب غرر الحكم ودرر الكلم)، والسنائي (الشاعر والحكيم) ـ تلامذة للشيخ أحمد الغزالي الذي تعرّض لكثير من التجريح على أيدي السطحيين، ونرى إجلال الحكيم نصير الدين الطوسي للشيخ صدر الدين القونوي، والاستمداد منه لحلّ مشاكله العرفانية في مراسلاتهما التي طبعت مؤخراً، كما كان يبدي القاضي نورالله التستري والسيد حيدر الآملي منتهى التواضع تجاه مشايخ المتصوفة.

لكن ظهرت بعض أمارات الانحراف في أوساط السلطنة الصفوية، على الرغم من كونهم متصوفة ومن سلالة الشيخ صفي الدين الأردبيلي، وهذا دليل آخر على وحدة التصوف والتشيع، حيث أعلنت السلطنة الصفوية التشيع مذهباً رسمياً للبلاد، ولهم في ذلك الفضل على الإيرانيين جميعاً. ويبدو أنّ ذلك كان من تبعات السلطة؛ إذ يؤدي عدم مراعاة حقوق الله وحقوق الناس إلى الانحراف، وحتى جعل التصوف دنيوياً (Secular)، إذ يمكننا الحديث في هذه الفترة عن التصوف الولائي ـ أي العلوي ـ والتصوف الصفوي على غرار التشيع العلوي والتشيع الصفوي الذي طرحه الدكتور علي شريعتي، وانتهى الأمر إلى تشويه صورة التصوف، لما أدى إليه من شيوع القشرية الدينية، وتودّد بعض العلماء إلى الحكام الأمر الذي شرح مساوءه الشيخ البهائي، وتواطؤهم مع شيوخ قبائل القزلباش للاستيلاء على السلطة؛ فنتجت عن ذلك حالة من الازدواجية بين رفض التصوّف وترويجه تحت عنوان العرفان.

ونلاحظ هذه الازدواجية في كتابات أغلب عرفاء تلك الفترة، فمثلاً نجد صدرالدين الشيرازي ـ وهو من الفلاسفة العرفاء ـ يرفض التصوّف في كتاب (كسر أصنام الجاهلية)، ويصف المتصوفة بعديمي الإدراك للذة المعرفة؛ في حين يعتبر منهج المتكلمين والفقهاء القشريين في زمانه مخالفاً للدين ويدافع عن التصوف الصحيح ويؤيّد منهجه في تهذيب النفس ويسعى لإحياء علم الدين الحقيقي على غرار الغزالي، ويصرّح في خاتمة كتابه بأنّ الإيمان الحقيقي هو ما يسمّى عند المتصوفة بالولاية. وقد قبل الفيض الكاشاني التصوف من جهة ورفضه من جهة أخرى؛ لسوء سمعته. وبناءً على ذلك، يمكننا قراءة مواقفهم على أنّهم كانوا يرفضون التصوف الشائع آنذاك، والذي دخل عليه الانحراف، ويؤيدون التصوف الحقيقي. كما تحاشى بعض كبار الفقهاء ـ كالشيخ البهائي والمجلسي الأول ـ اسم المتصوفة، على

الرغم من كونهم متصوّفة.

وفي معرض الحديث عن فوارق منهج الحكماء والمجتهدين، يجيب العالم الشهير المجلسي الثاني عن أسئلة الملا خليل القزويني، بقوله: من يرفض التصوف من الأساس فهو جاهل. ويضيف: إنّ التصوف على صنفين: حق وباطل، ويعتبر نفسه مع علي بن طاووس وابن فهد الحلي والشيخ البهائي وأباه (المجلسي الأول)، من أتباع التصوف الحق.

ولهذه الازدواجية التي بدأت في العصر الصفوي واستمرت إلى يومنا هذا، أهمية قصوى في بحثنا. وكما أسلفت، يمكننا الحديث عن تصوّف ولائي وتصوف صفوي؛ إذ نرى بعد قرن من انتكاسة التصوف، دخولَ فقهاء عظام في السلوك العرفاني والصوفي حين أحيا معصوم علي شاه ونور علي شاه الإصفهاني التصوف في إيران، على الرغم من براءتهم من التصوّف المذموم، أي التصوف الصفوي.

وقد دخل وادي السلوك إلى الله العالم والعارف الشيخ عبد الصمد الهمداني، صاحب كتاب (بحر المعارف) ـ الذي استشهد على يد الوهابية عام ١٢١٦هـ ـ وذلك بإرشاد من نور علي شاه، كما صار سبباً لتعرّف السيد بحر العلوم على نور علي شاه. وقد كتب بحر العلوم (رسالة السير والسلوك) في تلك الفترة؛ ولذلك نجدها تعكس تعاليم طريقة (النعمة اللهية)، ونرى تفصيل هذه التعاليم في كتبهم. وفي حين ينسب السيد محمد حسين الطباطبائي والسيد محمد حسين الحسيني الطهراني هذه الرسالة إلى بحر العلوم، ينفي ذلك كثير ممن لا معرفة له بالعرفان، كما ينكرون أيّ صلة للسيد بنور علي شاه؛ لأنه من مشايخ المتصوفة. ويَنقل في كتاب (الروح المجردة)، حين ذكره لبعض كرامات شيوخ المتصوفة آنذاك، أنّهم من الأولياء وإن كانوا على مسلك الدراويش والمتصوفة، وهو مسلك سيء، أي إنّه يرفض مسلكهم (وهو التصوف المذموم) من ناحية، ويعتبرهم أولياء الله من ناحية أخرى، لكن كيف لأولياء الله أن يكونوا على مسلك خاطئ؟ هكذا أصبح عنوان التصوف مذموماً وحلّ عنوان العرفان محله، بينما المعيار هو الآراء والتعاليم لا العناوين؛ إذ يتبرّأ المتصوفة الحقيقيون من كثير من الأعمال التي تنسب إلى التصوف؛ فنراهم يوقّعون ضد الملا سلطان محمد الكنابادي (السلطان علي شاه)، صاحب (تفسير بيان السعادة)، ويعتبرون عقائده مخالفة للإسلام. وقد قال هو أيضاً حين علم بذلك: إنّ صاحب هذه الأفكار ـ أياً كان ـ خارج عن الإسلام، وأنا أيضاً أوقّع على ذلك.

السلسلة الصوفية والارتباط بالأستاذ، هل هناك وساطة بين العبد والرب؟

أتصور أنّ علينا التمييز بين ثلاثة عناصر حين الحديث عن التصوف في الإسلام: الأول: الطريقة، أي الآداب المعنوية؛ إذ نرى الآداب الباطنية وذكر الله لدى العلماء غير المشهورين بالعرفان أيضاً كالسيد ابن طاووس والملا حسين قلي الهمداني وتلامذته. الثاني: الأبعاد النظرية في الموضوع، وهي خارجة عن بحثنا ولا نتناولها الآن. الثالث: ولاية الخلف عن السلف أي التواصل بينهم؛ حيث يعتقد أغلب المتصوفة بلزومه، ويمكن عدّه معيار تصوف الأفراد، وهو بيت القصيد في بحثنا هذا؛ إذ يبدو أنّ المتصوف هو من كان له ارتباط منظّم بالحلقات والسلاسل الصوفية، بينما يصعب إثبات ارتباط علماء كالفيض الكاشاني والشيخ البهائي والمجلسي الأول، بالحلقات والسلاسل الصوفية.

ونجد مفهوم الوساطة بين الخالق والمخلوق في سائر الأديان أيضاً. ويقال: إنّ ميزة الإسلام أنّه يربط الإنسان بالله بشكل مباشر، فإن كان في المسيحية الاعتراف عند الراهب والدعاء في الكنيسة، وبشكل عام وساطة جهاز الكنيسة بين الخالق والمخلوق، يمكننا في الإسلام الاتصال بالله في أي زمان وأي مكان وبأيّ شكل كان. حتى قال بعضٌ: إنّ من لوازم الدين الخاتم السموّ بالإنسان إلى درجة يرتبط فيها بالله بشكل مباشر.

لا شكّ في أنّ لكل قلب طريقاً إلى الله في كلّ زمان ومكان، كما يقول الرومي: لربّ الناس صلة لا مثيل لها بأرواح الناس، دون الحاجة إلى أيّ تكلّف؛ ولهذا قال تعالى: ﴿**فأينما تولّوا فثمّ وجه الله**﴾، لكن نحتاج في هذا الطريق إلى مرشد، وهو ما عُدّ ضرورياً في الأديان كافّة.

يمكننا في بعض الأحيان الحصول على إجابة لأسئلة تطرح حول تعاليم دين ما في دين آخر، فمثلاً يقول دارا شكوه: استعصى عليّ فهم بعض رموز القرآن، لكن أمكنتني قراءة اوبانيشاد (من كتاب الفيدا البوذي) من حلّ هذه الرموز وأعانني ذلك على فهم القرآن؛ فمن محاسن دراسة الأديان ـ إذا لم تكن نظرتنا للأديان تعدّدية، ولشديد الأسف، غالباً ما تكون هذه النظرة هي السائدة في جامعاتنا ـ أنّها تتيح لنا فهم أمور مجملة في دين ما من خلال ما شرح في الأديان الأخرى.

تؤكّد جميع الأديان على ضرورة وجود المرشد والمربي، ولا نجد ديناً لا يتطرّق لهذه القضية؛ فيعتبر الكاثوليك الكنيسةَ واسطةً بين الناس والرب، في حين ترفض البروتستانتية هذه الوساطة وتعتقد بقدرة كل شخص على السير نحو الربّ. وتشير قصة موسى والخضر في القرآن، والتي أولاها العرفاء أهمية قصوى، إلى هذا الموضوع. إذ يؤمر موسى ـ وهو نبي ـ باتباع الخضر؛ فلا يمكن لأحد السير والوصول إلى أيّ مكان دون مرشد حسب تعاليم التصوف. وما يثير دهشتي قولك بعدم وجود واسطة في التشيع! بينما يعود كلّ ما للإمامة والولاية من منزلة، إلى دور الوساطة الذي تؤديه. كما تأتي أهمية الشفاعة لدى الشيعة من أهمية الوساطة، وما يمتاز به التشيع هو الاعتقاد بدوام الولاية لدوام حضور الولي. وتعمّ أحاديث من قبيل: «من مات ولم يعرف إمام زمانه، مات ميتة جاهلية» جميع العصور، ولا تختصّ بزمن الغيبة. ويكشف كلّ ذلك عن ضرورة وجود الواسطة عندنا، وأن ليس هناك طريق من دون واسطة، لكن لم يصرّح به إلا في التصوف، بينما يفسّر أهل السنّة كالماوردي في (الأحكام السلطانية) هذا الحديث بأنّ من مات ولم تكن في ذمته بيعة إمام مات ميتةً جاهلية، ويقصدون بها بيعة الحكومة.

الإقرار بالولاية من أركان التشيع، ولو أخذنا التشيع بمعناه الولائي لوجدنا أنّ الولاية ركنه الأساس، كما أنّ وجود المرشد من أركان التصوف أيضاً، من هنا يأتي مفهوم السلسلة في التصوف؛ إذ يعتقد المتصوفة بوجود سلسلة المربين والمرشدين المتواصلة، وينسب جميع هذه النحل تعاليمهم إلى الأئمة، فهم متمحورون حول الركن الولائي للإسلام، سوى النقشبندية الذين يسردون سلسلتهم الروحية بطريقتين: يوصلون أنفسهم بإحداهما إلى الرسول عبر أبي بكر، وفي الأخرى إلى الإمام جعفر الصادق ثم الإمام علي ثم النبي، ويفضلون السلسلة الثانية.

يجب أن تكون العلاقة بين المرشد السابق واللاحق متواصلة، كحلقات السلسلة لا انقطاع فيها، وإلا فقدت السلسلة قيمتها. وتتوقف حجية الشيخ المرشد على إذن الشيخ السابق له صراحة، وعلى حد تعبير المحدّثين: يجب أن تكون هذه الإجازة معنعنة حتى تصل إلى الإمام، وإذا كانت السلسلة هذه مخدوشة، أي مرسلة في مرحلة من مراحلها، فيفقد المرشد حجيته؛ لذلك فما يقال عن تربية الشيخ أبي الحسن الفرقاني روحياً على يد بايزيد البسطامي وأمثاله من الأقوال، والتي تكثر عند النقشبندية، ينافي أصول التصوف.

ويمكن رصد شبَه في الحالات والرغبات أو حتى في المنزلة الروحية بين شخصين، لكن لا يمكن أن يتربى شخص بروحانية آخر، ويرفض التصوف ما قيل عن الشاعر الإيراني حافظ الشيرازي بأنه أويسي، أي كأويس القرني لم يشاهد النبي ولم يحظ بأيّ مرشد. أي يجب أن يتبع كل شخص مرشداً في عالم الخارج، وينبغي لهذا المرشد التمتع بإجازة تصل سلسلتها إلى الإمام؛ إذ لا يسمح في التصوف لأيّ شخص ادعاء بلوغ الكمال ونيل الهداية بنفسه، وقد ينال شخص ما بعض الكمالات لكن بلوغه الكمال يستلزم كشف سلسلة إجازته. وهناك فارق كبير بين نيل بعض الكمالات الروحية وبين بلوغ الكمال.

أمّا صعوبة إثبات اتصال أمثال الفيض الكاشاني والشيخ البهائي بالسلسلات الصوفية، فيعود إلى احترازهم من الانتساب إلى التصوف الشائع آنذاك واتقائهم التكفير، والتقية كانت وما زالت من أوصاف الشيعة. إذاً لا يدل عدم معرفة مشايخهم في السلوك على عدم وجودهم. ومن البديهي أن يتكتم المرء على اتصاله بمشايخ العرفان ويتّبع التقية في ذلك حين يصبح تدريس العرفان سراً وحمل كتبه أمراً مريباً، وقد اتصل عدد كبير من العرفاء بسلاسل الفقر.

۞ هل تقصدون أنّ الإنسان الكامل يجب أن يكون مجازاً حتى تكون له مرجعية عرفانية؟

۞ نعم، وذلك ليمكنه القول بأنّ دعوته من الله.

۞ ألا تظنّ بأنّ تعبير القائد أفضل من المرشد؛ لأنه لو رددت الذكر الذي يقوله الشيخ من دون إذنه لم تبلغ الهدف؛ فالطريق واضح، لكن يجب أن يقود أحدٌ المرء في سلوكه الطريق، ولا تحل هذه المعضلة بما أفدت، ودون إثباتها خرط القتاد.

۞ القائد هو المرشد، ونفس الظروف التي تصنع من الشيخ مرشداً تجعله قائداً. والإجازة التي يمنحها الشيخ السابق للاحق تعطيه في حدّ ذاتها قدرة التأثير والتصرف في نفس السالك. فمثلاً لمجرد الذكر بعض الأثر، لكن يعود القسم الأعظم من التأثير إلى قدرة تصرّف ملهم الذكر؛ فينتفع الذاكر من نفَس الشيخ أكثر من الذكر. يقول الشاعر الفارسي في وصف ذلك: إن لم يكن الخاتم ـ خاتم سليمان ـ فما أثر نقشه؟!

الاتصال الصوفي الشيعي هل يكون بالرضا أم بالمهدي

❁ تصل كثير من السلسلات الصوفية إلى معروف الكرخي، ويقال بأنّه مأذون من قبل الإمام علي الرضا، والحال يفترض أن لا يتصل المتصوف الاثنا عشري بالإمام علي الرضا أو الإمام جعفر الصادق، بل بأحد النواب الأربعة أو بنفس الإمام صاحب الزمان. وإن اتصل شخص عبر معروف الكرخي بالإمام علي الرضا، فما دور الإمام محمد الجواد ومن بعده من الأئمة؟

۞ إحدى الاتهامات الموجّهة ضد الصوفية أنّهم يعترفون بثمانية أئمة فقط، بينما لا نجد فرقة كهذه في التاريخ، ولم يرد اسم لها في أيّ من كتب الملل والنحل! كان الشيخ معروف الكرخي مأذوناً من قبل الإمام علي الرضا في السلوك وتهذيب النفوس، ولم يكن نائباً له، والمهم في أمره أنّه توفّي قبل الإمام الرضا، وقد ربّى الشيخ سري السقطي الذي ربّى بدوره الشيخ الجنيد البغدادي المسمى عند المتصوفة بـ«شيخ الطائفة»، لكنّهم سلسلة من المربين والمرشدين، وليسوا نوّاباً أو خلفاء للإمام، أي إنّهم كانوا مأمورين من قبل الإمام بهداية البشر.

وأودّ هنا التأكيد ثانية على أنّ إصرار الصوفية على إيصال سلسلاتهم إلى الأئمة، لم يعد عليهم بأيّ نفع في ظل الحكم السنّي، ولا أعرف سبب إلحاح البعض على نفي هذا الانتساب. ويكشف إصرار المتصوفة هذا عن اهتمامهم بمقام الولاية، والذي لا يدع مجالاً للنقاش التاريخي أو التشكيك في ولائهم.

كيف جمع المتصوفة بين ولاية الأئمة في السلوك وعدم مرجعيتهم في الشريعة؟!

❁ لم لا يتّبع المتصوفة الأئمة في الشريعة على الرغم من تأكيدهم على انتساب شيوخهم إلى الأئمة؟

۞ الالتزام بالشريعة من أركان السلوك إلى الله. ولو قال أحد المتصوفة بأنّه من الممكن السلوك من دون الشريعة فهو دجّال، لأنّه أنكر أحد جوانب الإسلام الأساسية، لكنّ الفقه والكلام بحد ذاتهما خارجان عن موضوع الطريقة. ولم يدّع أحد من شيوخ الطريقة الاجتهاد، ولا طلب من الناس اتّباعه في الأحكام الفقهية. فهم مكلّفون بالسلوك

وكانوا يدعون الناس في إطار تكليفهم. أمّا المسائل الفقهية فليست من مسائل الطريقة الأصلية وإن التزم بها أهل الطريقة في مقام العمل.

❁ لدينا عدة شرائع، أي مذاهب فقهية مختلفة؛ فكيف لنا إنكار مرجعية الإمام في الشريعة إذا ما قبلنا بمرجعيّته في السلوك والحقيقة؟

۞ لا ينكر أحد مرجعيتهم، لكنّ الفقه خارج عن نطاق عمل الصوفية، ولو اعتبرنا حقيقة التشيع قبول الولاية ـ لا قبول المذاهب الفقهية بشكل خاص ـ لوجدنا أنّ الشيعي من يلتزم بولاية علي بن أبي طالب، وهذا ملاك التشيع. وقد يعمل المرء في مجال الفقه بالتقية، كأن يعمل على رأي الشافعي أو يجتهد لنفسه، ولا يسعنا نسبة أمثال جلال الدين الرومي إلى المذهب الشافعي أو الحنفي، لأنّ مقسم الشافعية والحنفية هو الفقه لا التصوف. ويشير الرومي إلى ذلك في أحد أبياته، حيث يقول: حينما زادنا العشق ألماً، لم يستطع أبو حنيفة ولا الشافعي علاج ذلك.

❁ هل يمكن حقيقةً، التفكيك بين الفقه والتصوف ثبوتاً؟

۞ نعم! ولم لا؟! إذ يحتلّ التصوف مكانة أسمى من الفقه، ويعود ذلك إلى البعد الباطني للإمام.

❁ لقد أوجب الأئمة أنفسهم تلقي الشريعة منهم.

۞ أنا أنظر للموضوع من زاوية أخرى؛ كيف تفسرون اختلاف الآراء في الأحكام الفقهية بين الشيعة أنفسهم وهو ليس بقليل ويتفاقم أحياناً؟ إذ لا علاقة بين اختلاف الآراء الفقهية بين المذاهب والطريقة، كما لا علاقة لاختلاف الآراء الفقهية بين الشيعة بأصل التشيع وحالات الشيعة الروحية. فمثلاً، جواز صلاة الجمعة في زمن الغيبة أو عدم جوازها، يعود إلى المقدمات الفقهية واستنباط الفقيه منها، ولا مدخلية لهذا الاستنباط في أصل التشيع. ينقل عن المجلسي الثاني أنّه أحصى مائتي اختلاف في الأصول والعقائد بين المفيد والمرتضى ـ وكلاهما من أبرز فقهاء الشيعة ـ بينما ساد الاحترام بينهما ولم يحكم أيّ منهما بخروج الآخر من التشيع. كما يعتبر الزيدية شيعة، فيما هم في الفقه أقرب للسنّة منهم إلى الشيعة.

❁ ألا ينبغي لمن جاء بعد معروف الكرخي، أخذ إجازاتهم من الأئمة التالين لعلي الرضا؟

✿ كيف لنا أن نعلم بأنّهم لم يأخذوا إجازاتهم من الأئمة، فكما يدّعي مشايخ السلسلة المعروفية، تمتّع من جاء بعد الشيخ معروف بتأييد أئمة زمانهم. أضف إلى ذلك قلّة معلوماتنا عن الأئمة من بعد الرضا. وقد نقل كتاب (*مفاتيح الجنان*) في قسم أدعية أيام الأسبوع، قصّةً مفصلة عن صعوبة لقاء أحد الشيعة بالإمام علي الهادي وخطورته؛ فقد كان متعذراً في تلك الفترة الاتصال العلني بهم؛ ولهذا لم ينقل عنهم سوى القليل من الأحاديث.

أما بالنسبة لنواب الإمام المهدي، فعلى الرغم من سموّ مكانتهم واعتماد الإمام عليهم، لم ير مشايخ الصوفية لهم أيّة منزلة روحية، بل كانوا وسطاء ظاهريين فقط وموكّلين بجمع الهدايا وجباية الأموال، حتى أنّهم لم يكونوا من الفقهاء أو العلماء البارزين، ويتجلّى ذلك في الأحاديث المنقولة، ولكم مراجعة كتاب (*الغيبة*) للشيخ الطوسي في ذلك.

❁ لنعد إلى صلب الموضوع: إلى أيّ حد تعتبر العرفان والتصوف نابعاً من الأديان؟

✿ إذا ما قلنا بأنّ التصوف والعرفان يشكلان البعد السلوكي للدين. بناءً على وجود ثلاثة أبعاد لكل دين: الشريعة والطريقة والحقيقة، فالشريعة ناظرة للأحكام والآداب الظاهرية للدين، والطريقة ناظرة للمعنى والآداب الباطنية، والحقيقة هي الهدف المنشود في كل دين. فمن وجهة النظر هذه، تتمتع جميع الأديان ببعد طريقي، ويسمّى هذا البعد في الإسلام بالتصوف والعرفان. لكن ما أودّ التأكيد عليه هو أنّ الإسلام بصفته الدين الجامع الوحيد (لأنّه آخر الأديان)، نجد الطريقة والشريعة فيه متكافئتين، في حين يغلب أحد الجانبين في سائر الأديان عادةً، ونادراً ما نعثر على توازن كهذا؛ إذ المسيحية طريقة بلا شريعة، واليهودية شريعة بلا طريقة. وبالطبع لا نقصد عدم وجود أي طريقة في اليهودية، لكنّها مضمرة والشريعة هي الظاهرة. ولا نجد اليوم عرفاء يهود بارزين إلا في طريقة (القبالة)، كما أنّ للمسيحية شريعة لكنّها مقهورة للطريقة؛ كذلك

يغلب طابع الشريعة على الكونفوشيوسية في الصين، وطابع الطريقة على المذهب التاوي. أمّا الإسلام فقد اجتمع فيه هذان البعدان. ويعود ذلك إلى كون شخصية نبي الإسلام جامعة؛ إذ ضرب بالسيف من ناحية، وعرج بروحه إلى الملكوت من ناحية أخرى؛ فكان جامعاً للشريعة والطريقة معاً.

العرفان المسيحي في العصر الراهن

كيف تقيّم حضور العرفان في المسيحية في عصرنا الحاضر؟

لا يوجد اليوم عارف في المسيحية، خاصة بعد النهضة الأوربية، لقد كان في المسيحية روحانيون عظام في القرون الوسطى، لكن بعد النهضة تضاءل عددهم أو لم يعد لهم وجود إطلاقاً. وهذا دليل على فقدان المسيحية بعدها الروحي في عصرنا الراهن؛ إذ العرفان وحتى الدين، قائمان بالأولياء الإلهيين؛ فالتعاليم الدينية تستقيم بالولي بمعناه العرفاني، فإن لم يكن موجوداً فقد العرفان والدين أثرهما.

ويكشف هذا الوضع عن عدم إمكان قيام المسيحية بدور روحي ـ بمعناه العرفاني ـ بعد اليوم، وإن كان لها دور أخلاقي. والحقيقة أنّ المسيحيين في بعض الجوانب ملتزمون بالأخلاق؛ لذلك تحوّل الدين في العصر الحديث في الغرب إلى أخلاق (reduction)، كما نرى ذلك في فلسفة كانط. ومن هذا المنطلق، طرح بعض المفكّرين في القرن العشرين، كالمتأله الألماني رودلوف أتو (١٨٦٩ – ١٩٣٧م)، بحث الحالات والتجارب الدينية بهدف إحياء العرفان المسيحي.

لقد تمتّع معظم متألهي المسيحية قبل النهضة بنزعات عرفانية، ونادراً ما نجد مفكّراً مسيحياً في القرون الوسطى لم تكن لديه نزعة عرفانية، ويعود ذلك إلى الجوهر العرفاني للمسيحية، لكن أخذ وهج العرفان يخفت في المسيحية منذ النهضة، ويعتبر مايستر ايكهارت وياكوب بوهيمه وانغليوس سيلسيوس وسوينبرغ من كبار عرفاء المسيحية المتأخرين، ولهم تأليفات عرفوا بها، وقد يكون هناك آخرون لا نعرفهم.

العلاقة بين العرفان المسيحي والتصوف الشرقي

ما علاقة العرفان المسيحي في قمة ازدهاره بالعرفان الشرقي؟

لا يفوتنا أنّ المسيحية شرقية في الأصل، وقد أخذت الطابع الغربي بمرور

الـزمن؛ إذ تعـود في بعـدهـا العرفـاني ـ وهـو مرحلـة رفـع الحجـب ـ إلى موطنهـا الأصلـي وهـو الشرق. ويمكننا اعتبار المسيحية غير شاملة مثلما نلاحظ في العرفان الهندي، لاقتصارها علـى الحـبّ والعـشق فقـط، بينمـا نجـد ثلاثـة طـرق في العرفـان الهنـدي: المعرفـة والعمـل والعشق. وقد جاء ذلك مفصّلاً في كتاب البهاغافاد غيتا (Bhaqavad – gita). وهـي مـذكورة في الإسـلام أيضاً، وقـد أشـار لهـا الـشيخ فريـد الـدين العطـار في مقدمـة كتابـه (تذكرة الأولياء)، إذ يقول: جمع بعض أهل المعرفة وبعض أهل العمل وبعض أهل الحب بين ذلك كلّه.

من ناحية أخرى، يمتاز العرفان الإسلامي بجمعه بين الظاهر والباطن؛ إذ يـدعو في الوقت نفسه للعمل والنشاط المعيشي وإلى الخلوة مع المحبوب. ويعود ذلـك أيضاً لكمـال الدور المحمدي وجامعية شخصيته، حيـث ينقل عنـه أنـه قـال: لم تبـصر عـين أخـي موسـى اليمنى وعين أخي عيسى اليسرى، لكـنّ لـي عينـان بصيرتان. أي لم يغضّ الطـرف لا عـن الظاهر (العين اليسرى) ولا عن الباطن (العين اليمنى)، وجمع بينهما.

❁ إذن لا وجود في الغرب للعرفان بصفته طريقة شهودية كما هو السلوك في العرفان الشرقي، حيث يصل في البعد النظري إلى الإنسان الكامل ووحدة الوجود

۞ حسب علمي، لا وجود لشيء كهذا. يدور اليوم الحديث عن العرفان في العـالم الإسلامي فقط. ولو اعتبرنا العرفان قائماً بالأولياء فلا نجد اليوم عرفاء في سـائر الأديـان، وإن كان هناك بعض المؤمنين الأجلاء لكنّهم ليسوا عرفاء، بمعنى الإنسان الكامل، ولا وجود للتعاليم العرفانية الشاملة إلا في الإسلام.

❁ يقول العرفاء: إنّ من الواجب العبور من الشريعة للوصول إلى الحقيقة، وشريعة نبينا هي الشريعة الخاتمة، فهل يمكن ـ من الناحية الثبوتية ـ وجود عارف غير مسلم؟ إذ يعتقد العرفاء بحكم السيد المسيح بعد عودته، على أساس الشريعة الإسلامية، كما على الولي من بعد النبي تبعيّته.

۞ نظراً لمسألة الولاية، يجب تناول هذا الموضوع من زاوية مناقشة تمتّع الأديان بعد الـدين الخـاتم بنـصيب مـن الحقيقـة أو عـدم تمتّعهـا بـه. لا شـكّ أنّ الإسـلام ـ بـصفته الـدين

الخاتم واستمرار الولاية فيه ـ هو الصراط المستقيم. ولا ريب في أنّ سائر الأديان كانت في عصرها تمثل الصراط المستقيم، ولا تزال حتى اليوم صراطاً؛ فما دام الدين نابعاً من عالم القداسة، يمكن عدّه طريقاً ولا يجوز اعتباره مغلقاً تماماً، وإن لم تشعّ هذه الأديان لكنّها كالنجمة الآفلة تومض بين حين وآخر.

إنّ حياة الدين قائمة بالولي بمعناه العرفاني؛ فحين يقول النبي: «إنّي تارك فيكم الثقلين: كتاب الله وعترتي»، يقصد بالعترة الولايةَ، أي لا معنى للكتاب دون ولي، ولا ينطق الكتاب الصامت إلا بالولي الناطق، كما أنّه لا معنى للسنّة دون ولي؛ ولذلك قال الإمام علي للمغفلين من المسلمين في صفين، بأن ما ترونه على الرماح ورق، وأنا القرآن الناطق.

حقيقة السنّة موجودة بوجود الأولياء وإن تغيّرت بعض فروعها بفعل متطلّبات الزمن، لكنّها مودعة عند الولي فهو حافظ للسنّة، وما نراه من احتضار السنّة المسيحية ناجم من عدم وجود ولي يحفظها، لكن لا يمكننا القول بأنّ الشريعة المسيحية ماتت بظهور الإسلام، ويتعارض ذلك مع ظهور أمثال مايستر إيكهارت الذي ظهر بعد الإسلام، ومما لا ريب فيه أنّه كان يتمتع بنصيب من العرفان.

۞ هل يعيننا في حلّ هذه المعضلة ما يقال عن سموّ العرفان على الأديان الرسمية، وأنّه لا يندرج تحت تقسيماتها؟

۞ حقيقة العرفان ـ كما يصفها الشيخ محمد الشبستري ـ أعلى من ظواهر الأديان، وإذا تحدثنا عن الحقيقة الألوهية لأي دين، أي عن بعد «إلى الحق» لدى أيّ نبي، فلا شكّ أنّ تلك الحقيقة أبعد من أي شريعة أو أي صورة ظاهرية؛ من هذا المنطلق تكون الإجابة إيجابية عن سؤالكم. لكن يطرح بحث الولاية والعرفان دائماً في إطار الدين والصورة الظاهرية، كما أنّ الطريقة لا تنفكّ عن الشريعة، أي لا يمكننا افتراض العرفان خارجاً عن الأديان، بينما حقيقة العرفان أبعد من أيّ صورة وحتى أبعد من أي شريعة؛ فالشريعة في حقيقتها تحقّقٌ عيني لتلك المنازل الروحانية.

العرفان في إيران اليوم، مآزق وثغرات

۞ كيف ترى العرفان في إيران اليوم؟

۞ للتصوف والعرفان في إيران وضع عجيب؛ فقد كانت هذه الأرض مهد

الروحانية الإسلامية الأصيلة، لكن للأسف الشديد، يهمل اليوم فيها العرفان والتصوف النزيه الإسلامي بل يحارب أيضاً، وهو من المواهب الإلهية ولا يزال حياً في العالم الإسلامي، ويفسح في المقابل المجال للكتب شبه العرفانية، ويطبع كل منها عدة طبعات، ينتج ذلك عن الغفلة عن الوضع الروحي للبلد؛ إذ ندفع بيد ما هو أصيل يحظى بالتطور والاهتمام في العالم الإسلامي، ونجذب باليد الأخرى ما هو زائف.

لا أعتقد ببطلان جميع ما جاءنا باسم العرفان من الأساس؛ فهناك ما يدلّ على وجود فترات من الاتصال بعالم القدس حتى عند الهنود الحمر، لكنّ سبب الإقبال على ما يفد إلينا اليوم خاصة من قبل الشباب، أنّه لا علاقة له بالأديان الرسمية كالإسلام والمسيحية؛ فالشباب الذين تشكّل لديهم انطباع سيء عن الدين وكان في أعماقهم حنين للروحانية نجدهم انجرفوا نحو هذا العرفان غير الأصيل.

وتشكّل طريقة البيان عاملاً آخر في نجاح هذا النوع من العرفان؛ إذ يأتي على شكل قصّة طويلة، كالتي قدّمها بائولو كوئيلو، وكارلوس كاستاندا، ولو عرض العرفان الإسلامي في هيئة شعر لأصبح جذاباً. وبما أننا نعيش في بلد لا يزال التراث العرفاني فيه حياً يحظى بالقوة، ونظراً لارتفاع أعداد المدمنين من الشباب على المخدرات وازدياد حالات الانتحار بينهم، ينبغي لنا الاهتمام بالعرفان والتصوف الإسلامي بشكل أساس، وعلينا التأمل فيما يشاع عن التصوف وفصل الغث منه عن السمين وتقدير دور التصوف والعرفان في حفظ الدين في العصر الحديث.

توصّل اللاهوتيون البروتستانت في مجال التعامل مع العصر الحديث إلى أنّنا لو أردنا حفظ المسيحية في هذا العصر فعلينا العودة إلى طرح مسألة الإيمان، ومن ثمّ نتناول المسائل الكلامية تحت قضيّة الإيمان، ولا نعتبر الكلام أصلاً والإيمان فرعه؛ لذلك كان موضوعهم المهم اليوم هو إحياء الإيمان في ما بعد الحداثة، وهي فترة انقطاع الناس عن الأديان.

ينبغي لنا أيضاً في العالم الإسلامي ـ وخاصة في إيران ـ الاهتمام بالعرفان الإسلامي إذا ما أردنا تجذّر الالتزام بالإسلام. وأتصور أنّ علينا القيام بإحياء العرفان والتصوف كما يهتم البروتستانتيون بإحياء الإيمان، خاصة مع امتلاكنا آليات العمل ومصادره. كما يجب أن نهتم بإحياء الإيمان الديني أكثر من اهتمامنا بتحقق الأحكام الفقهية؛ فإذا

انعدم الإيمان الديني لن يبقى معنى للتمسّك بالأحكام الإسلامية.

العرفان في عصر ما بعد الحداثة

۞ لماذا نشاهد إقبالاً عاماً في العالم على الروحانيات والعرفان وفي الوقت عينه يأخذ العرفان الزائف رواجاً أكثر؟

۞ جاء لجوء الناس إلى الروحانيات إثر إرهاقهم في العصر الحديث وإحساسهم بالشقاء؛ فهو ردة فعل، حيث يبحث فيها الناس عن مأوى يخلّصهم من عذابهم، لكن بما أنّ الأديان الرسمية فقدت بريقها بالنسبة للإنسان المعاصر لأسباب عديدة، أصبح الإنسان يبحث عن الروحانيات خارج الأديان، أو على الأقل خارج الأديان الإبراهيمية؛ ولذلك يكثر الإقبال على العرفان الهندي، أو عرفان أمريكا اللاتينية. وتسبّبت شدة إقبال الناس على العرفان في كثرة الفرق العرفانية الزائفة؛ فطالما شاهدنا صناعة نسخ مزوّرة من الأشياء الثمينة ولا يصنع أحد نسخة مزورة لما لا قيمة له؛ لأنّ الناس زاهدة في الأصل فما بالك بالفرع! كما أنّ عدم منع الناس عن بعض الرغبات في المدارس العرفانية الزائفة يضاعف من الإقبال عليها؛ حيث تجمع بين العرفان والرغبات بدل جعلهما متقابلين، خلافاً للعرفان الحقيقي الذي يتضمن بعض التقييدات المذكورة في الشريعة.

۞ يبدو أنّ هذه الرغبات نفسانية أكثر منها عرفانية؛ ففي الماضي كان يستهدف من يقصد العرفان كشفَ الحقيقة، ويفدي كلّ ما لديه للوصول إليها. لكنّ إنسان اليوم يتحرّك بوازع من حاجاته ورغباته حتى حين إقباله على العرفان.

۞ لعبت مسألة ردّة الفعل على الأزمة الخانقة التي يعيشها الإنسان، خاصة في الغرب، دوراً أساسياً في الإقبال على العرفان. لكن أهم من ذلك هو الخروج عن الروتين اليومي والإقبال على العرفان بنفسه. وقد ظهرت الأديان الكبرى في فترات طغيان الكفر والظلم، فظفرت بشدّ الناس إليها؛ فعند هجوم المغول مثلاً، أقبل الإيرانيون على التصوف بشكل واسع، لكن لا يدلّ ذلك على أنّ إقبالهم لم يكن حقيقياً، أو كما قال بعضهم: هو ردة فعل إيرانية على الاضطهاد المغولي.

قد تؤثر بعض الظروف في زيادة الإقبال على التصوف، لكن غالباً ما يغفل البشر

من الناحية النفسية ولا يتحمل الوجود والوعي والحضور أمام الحقيقة بشكل دائم كي يقبل بنفسه على العرفان؛ ولذلك يبحث دائماً عن وسائل شتى تخلّصه من عبئها ويخلد للغفلة ثانية. يصف جلال الدين الرومي هذه الحالة في أشعاره، ويقول: أغلب الناس يفرّون من الاختيار والوعي إلى السكر؛ ليتخلّصوا قليلاً من الوعي، فيحتملون عار الخمر. هذا الفناء كاذب؛ إذ يجب أن يكون الفناء الحقيقي من قبل الله تعالى ليشاهد الإنسان فيه حسن البارئ وجماله.

ويرجّح في هذا الوضع المتأزم الأخذُ بالأفكار شبه العرفانية على عار الخمر والسكر؛ فهناك مخرج من العرفان الزائف إلى العرفان الإسلامي ـ وإن كان الخوف من الاشتباه بينهما ماثلاً ـ لكن لو غرق الشباب في مستنقع المخدرات فلا يبقى من سبيل إلى الدين أو العرفان.

نظريّة التمايز البياني بين لغتي العلم والدين

قراءة تطبيقية في النص القرآني

د. إبراهيم كلانتري (*)

المدخل

أثر تقدّم العلوم التجريبيّة السّريع والمذهل، ووصول الإنسان المعاصر للاكتشافات العلميّة فيما يتعلّق بالكون والعالم، على مجمل الحياة الإنسانيّة ومختلف الوجوه فيها، برزت ـ نتيجةً لذلك ـ أمام العلماء مختلف الأسئلة حول الخالق والعالم والإنسان والدين وما إلى ذلك؛ فهل تنسجم القوانين والفرضيات العلمية الحديثة في خصوص كيفيّة تكوّن الأجرام السماويّة، وظهور الكائنات الحيّة ـ ومنها الإنسان ـ وتكاملها، وحركة الأرض والكواكب والمجرّات، ودورة المياه، ومئات الأسئلة الأخرى.. مع ما جاء بشأن هذه الأمور في الكتب السماويّة أم لا؟ وعلى فرض عدم انسجام المعطيات العلمية الحديثة مع ما جاء في الكتب السّماوية، فما هو موقف المؤمنين والمعتقدين بهذه الكتب السماويّة؟

إنّ عدم الانسجام بين العلوم الحديثة والكتب السماويّة، والذي أطلقَ عليهِ مُصطلح (تعارض العلم والدّين)، هل يستلزم عدم إيمان الباحثين في حقل العلوم التجريبيّة بما جاء في الكتب السماويّة من جهة؟ وهل يستلزم معارضة المعتقدين والمؤمنين بالكتب السماويّة لمعطيات العلوم الحديثة من جهة أخرى؟ أم أنّ هناك طريقاً آخرَ يمكن من خلاله الاعتقاد بما جاء في الكتب السماويّة، ومعطيات العلوم الحديثة في آنٍ واحدٍ؟

وهذا النوع من الأسئلة كما يتوجّه إلى الكتب السماوية عند اليهود والنصارى، أي التوراة والإنجيل، كذلك يتجه إلى كتابنا نحن المسلمين أي القرآن الكريم أيضاً، ويُعدّ البحث في هذه الموضوعات لغرض العثور على الجواب المناسب عنها في إطار تنوير أذهان المؤمنين والذين ينشدون الحقيقة، خاصّة بين جيل الشباب في الحوزة والجامعة، من

(*) [redacted]

الواجبات الأكيدة للغاية.

وقد سعى كاتب هذه المقالة ـ بعرضه رؤية جديدة قائمة على التفكيك البياني بين لغة القرآن ولغة العلم بأسلوبٍ علمي مستدل ومحكم ـ إلى تذليل الطريق أمام المحقّقين، بحيث لا يجد سالكوه أي تعارضٍ بين العلم والدين من الأساس. وتبيّنُ هذه الرؤية أن طرح مسألة التعارض بين العلم الحديث ومضامين الكتب السماويّة كان مغلوطاً منذ البداية، وفاقداً للأسس العلميّة والمنطقيّة الدقيقة والصحيحة.

طبقاً لهذه الرؤية، سيغدو من الممكن النظر إلى معطيات العلوم الحديثة باحترام، والإيمان بمضامين الكتب السماويّة في الوقت نفسه، ونتيجةً لذلك لا يعني الاعتقاد بالكتب السماويّة الوقوفَ بوجه العلم ومخالفته، كما أنّ الإقبال على دراسة مختلف فروع العلوم والوصول إلى النتائج العلميّة، لا يعني الإلحاد وإنكار الكتب السماوية والإعراض عنها.

١ـ القرآن: الغاية، الرسالة، والهدف الرئيس

التدبّر والتحليل والاستنطاق من أنسب الطرق وأكثرها دقّة للتعرّف على الهدف الأساس والغاية النهائية من كل نتاج إنسانيّ أو سماوي؛ من هنا يتمّ التعرف على المقصد والغاية النهائيّة للقرآن الكريم على أحسن وجهٍ من خلال دراسته والتدبّر والتمعّن فيه بدقة، مما سيوفر على الباحث عناء ولوج الطرق الأخرى، خاصّة ما كان منها يعتمد الآراء الشخصية والتخمينات الحدسيّة والذوقيّة.

لقد صرّحت كثيرٌ من الآيات بأنّ الهدف••الغاية االنهائية لهذا الكتاب السّماوي، تكمن في هداية الناس إلى الصراط الإلهيّ المستقيم،••بلوغ قمّة الكمال الإنساني، ••مرتبة القرب إلى الله تعالى،••نيل السعادة في الدّنيا••الآخرة بوصفها نتيجةً لذلك. إنّ ما تهدف إليه آيات القرآن الكريم كلّها بوصفه غاية مطمحها، ليس سوى هداية الناس إلى الهدف الأسمى من الخلق،••ما تقتضيه الفطرة الإنسانيّة من الصعود إلى قمم الكمال الإنساني في ضوء الإيمان••العمل الصالح.

ويضاف إلى تصريح القرآن الكريم بهذا الهدف، أنّه مقتضى البرهان العقلي القائم على ضرورة نزول الكتب السماويّة،••بعث الرسل الربانيين من قبل الله سبحانه تعالى

أيضاً •من الآيات التي تعرّضت للهدف •الغاية الأساسيّة من نزول القرآن الكريم، قوله تعالى: {**شهرُ رمضانَ الذي أُنزلَ فيهِ القرآنُ هدىً للناسِ •بيّناتٍ من الهدى •الفرقان**} (البقرة: ١٨٥)، {**هذا بيانٌ للناسِ •هدىً •موعظة للمتقين**} (آل عمران: ١٣٨)، {**قَالُوا يَا قَوْمَنَا إِنَّا سَمِعْنَا كِتَاباً أُنْزِلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى مُصَدِّقاً لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ وَإِلَى طَرِيقٍ مُسْتَقِيمٍ**} (الأحقاف: ٣٠)، {**إِنَّ هذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْراً كَبِيراً**} (الإسراء: ٩)، {**طس تِلْكَ آيَاتُ الْقُرْآنِ وَكِتَابٍ مُبِينٍ (◆) هُدىً وَبُشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ**} (النمل: ١ ـ ٢). وهكذا صرّحت الآيات: (البقرة: ٢، ٩٧؛ والأنعام: ١٥٧؛ والأعراف: ٢٠٣؛ ويونس: ٥٧؛ والنحل: ٨٩؛ ولقمان: ٣)، وعددٌ آخرُ من آيات القرآن الكريم، بأنّه كتاب هدايةٍ وبشارة.

ويجدر بنا التأكيد على أنّ الآيات المتقدّمة عرّفت القرآن بأنه كتاب هداية، ••عليه لا ينبغي جعل هذا الهدف مختصاً ببعض آيات القرآن، وتخصيصُ باقي الآيات القرآنيّة بأهداف أخرى غير الهداية. فكما أنّ هداية الناس إلى صراط الله المستقيم ودفعهم نحو قلل السعادة والكمال هي الغاية الأساس والهدف الحصري للقرآن الكريم، فإنّ هذا الهدف جارٍ كذلك وسارٍ بالنسبة لسائر الكتب السماوية الأخرى أيضاً؛ فمثلاً نجد أنّ الآيات: (المائدة: ٤٤، ٤٦؛ والأنعام: ٩١، ١٥٤؛ والإسراء: ٢) وغيرها يؤكّد أن الكتب السّماويّة الأخرى ـ كالإنجيل والتوراة ـ إنما أنزلت لغاية هداية الناس إلى الصراط الإلهي المستقيم، وبلوغهم قمم السعادة •الكمال.

٢ ـ هل أعدّ القرآن خطة محددة للهداية؟

لمّا كان الوصول إلى ما يرمي إليه القرآن هدفاً له (الهداية)، مستلزماً لوضع خطة عملية تضمن للإنسان ـ فيما لو التزم بها ـ تحصيل ذلك الهدف، فقد عمد القرآن الكريم إلى إنجاز هذه الخطة لهداية الناس، ••إيصالهم إلى ذلك الهدف من خلال قالبٍ جامع يضمن تلبية جميع حاجاتهم الفطرية •بما يتناسب •الإمكانات التي أتيحت لهم من قبل الله تعالى.

وقد أخذت هذه الخطة جميع الأبعاد الوجودية للإنسان بنظر الاعتبار، ••تمّ تجنب أيّ نوعٍ من الإفراط •التفريط الناتج عن عدم المعرفة الدقيقة بتركيبة الإنسان

الأنطولوجية، أو عدم الالتفات إلى بُعدٍ من أبعاد••جوده.

إنّ الخطة الجامعة••الكاملة للقرآن••التي صبّ أمر هداية الناس في قالبها، تتضمّن ثلاثة أقسام عامّة على النحو الآتي:

أ ـ بيان أصول العقائد الإسلاميّة: التوحيد،••النبوّة،••المعاد،••ما يتفرّع منها، من قبيل: اللوح،••القلم،••القضاء••القدر،••الملائكة،••العرش،••الكرسيّ،••خلق السماوات••الأرض،••ما شابه ذلك.••قد تكفل الجزء الأعظم من آيات القرآن الكريم ببيان هذه الأصول،••دعوة••ترغيب الناس إلى التعرّف عليها بدقة،••تحذيرهم من مغبّة عدم الاعتقاد بها••ما يتفرع على ذلك من العواقب السيئة.

ب ـ بيان أسس الأخلاق الحميدة••الصّفات الحسنة التي تتلاءم مع الأصول الثلاثة المتقدمة،••التي يجب توفرها في الإنسان المؤمن••صاحب البصيرة.

ج ـ••ضع القوانين العمليّة••الأحكام الشرعيّة التي تضمن السعادة الحقيقيّة، ••تنمّي الأخلاق الحسنة،••فوق ذلك تكون سبباً في ارتقاء••نموّ العقائد الحقة••الأصول الأوّليّة[1].

إنّ هذه الأقسام الثلاثة المتقدّمة التي تشتمل على جميع آيات القرآن الكريم، مشفوعة بتفسيرها من قبل النبي الأكرم ' ••الأئمة المعصومين ^ حيث أمروا بذلك من قبل الله عزوجل، قد خلقت رؤية كونيّة نظريّة جامعة••منسجمة مع خطة عمليّة تضمن سعادة الإنسان في حياته الفرديّة••الاجتماعيّة،••تلبّي جميع حاجاته الأساسيّة الفكريّة ••العمليّة من المهد إلى اللحد.••في ضوء هذه الرؤية الكونية تمّ توضيح المبدأ••الغاية بشكل كامل،••عرّف الإنسان بوصفه قطب الوجود••منحته هويّة فذة،••أخذت جميع أفعاله••أقواله تسير في إطار القوانين••الأحكام••الإرشادات الأخلاقية••الاجتماعية على طريق رشده••تساميه،••من خلال ذلك يتحقق هدف القرآن النهائي المتمثل بهداية الإنسان إلى قمم السعادة••الكمال في ضوء الإيمان••العمل الصالح.

٣ـ تنوّع الأهداف ينتج تنوّع الأساليب البيانيّة والخطابيّة، نظرية التحليل البياني

لو أضيفت حقيقة أنّ توظيف نوعٍ من البيان في أيّ مجالٍ تابعٌ للأهداف••المقاصد

المعلنة في ذلك المجال، إلى ما قلناه حتى هذه اللحظة بشأن غاية القرآن النهائيّة،••الطرق العمليّة••النظريّة لبلوغها، يمكن الاطمئنان إلى حصول النتيجة المتوخّاة من هذه المقالة؛ إذ إنّ تنوّع الأهداف••المقاصد المطلوبة••ما تنشده مختلف المجالات يستدعي تنوّع الأساليب البيانيّة التي تختلف من ناحية الخصائص،••صلاحيات التوظيف••النتائج التي يراد الوصول إليها منها. فكما تختلف نوعيّات الأهداف المطلوبة في المجالات الدينيّة••العلمية ••الفلسفيّة••العرفانيّة••الفنيّة••ما إلى ذلك، هناك اختلاف على الصعيد ذاته في مجال البيان••مساحة العمل••معطياتها••النتائج الحاصلة منها بشكلٍ كامل.••علينا أن نلتفت إلى أنّ توظيف نوعٍ من البيان يرتبط بالغاية التي نريدها،••الهدف الذي نرومه••نتوخاه من ذلك البيان.

«بما أنّ البيانات المختلفة تتضمّن مختلف المشارب الفنيّة والأخلاقيّة والدينية والعلميّة، فعلى مختلف الحقول أن تسلك الطريق الذي يتناسب وأهدافها ومقاصدها»[٢]؛ فبلوغ مقاصد الدين يستدعي استعمال لغته الخاصّة به، والتي يُعبّر عنها بـ (لغة الدين)، وهذه اللغة لا تضطلع إلا ببيان الأهداف الدينيّة. كما أنّ لغة العلم ولغة الفلسفة ولغة الفن وغيرها، بما أنها تهدف إلى غاياتٍ تخصّها، فهي لا تضطلع إلا بمقاصد العلم والفلسفة والفن فقط. وكما أنّ اللغة الفنيّة لا تنتج موضوعاً فلسفيّاً، وليس هناك من يتوقع منها ذلك، فإن اللغة الدينيّة لا تؤدّي المقاصد العلميّة، ولغة العلم وإن أمكنها الاشتمال على فحوى الدين، وإيصال الناس ـ بالتبع ـ إلى إدراكٍ أفضل وأكثر حسيّة لبعض المقاصد الدينيّة، إلا أنها لا تقوى أبداً على الاضطلاع ببيان الأهداف الدينيّة بشكل مباشر، ولا يمكنها الحلول في موضع اللغة الدينية، وأن تكون ناطقة باسم الدين[٣].

إنّ نظريّة التحليل البياني التي تدعو إلى استعمال بياناتٍ مختلفة للوصول إلى مقاصدها وغاياتها، وإن كانت ـ بناءً على مقولة بعض الباحثين ـ قد تبلورت على يد فلاسفة الغرب في القرن العشرين، لكن يبدو أنها كانت موضع اهتمام العلماء في مختلف الفروع منذ القدم. من هنا كان الفلاسفة يستعملون نمطاً بيانيّاً خاصّاً لإفادة مقاصدهم، فيما يستعمل الفقهاء نمطاً مغايراً لنمط الفلاسفة، كما يستعمل العرفاء بدورهم أسلوباً آخر مغايراً لأسلوب الفقهاء والفلاسفة بغية إيصال أهدافهم إلى مخاطبيهم. وفي الفقه الإسلامي وبين فقهائنا العظام إنما عُدّ التمسّك بالروايات واستنباط الأحكام

الشرعيّة منها مجازاً، بسبب افتراضٍ سابق على اعتبار اللغة المستعملة في الروايات لغة عرفيّة؛ فاللغة العرفيّة عبارة عن تلك اللغة التي يتمّ فيها التفهيم والتفاهم في حدود فهم أهل العرف، فلا يجاز استعمال المصطلحات الفلسفية في التخاطب العرفي؛ لعدم تمكّن أهل العرف من فهمها واستيعابها.

٤ـ ما هي اللغة التي استعملها القرآن لبلوغ أهدافه؟

بعد أن عرفنا غاية القرآن الكريم وهدفه الأساس من جهة، وعرفنا أنّ المقاصد المختلفة تستدعي توظيف أساليب بيانيّة مختلفة من جهة أخرى، نضع أمامنا نتيجة مهمّة في خصوص الأسلوب البياني لهذا الكتاب السّماوي؛ فالقرآن يسير بلغته في جميع آياته بالأصالة وبشكل مباشر نحو ذلك الهدف الأساس، وبشكل يتناسب ونوع التعاليم التي يتوخاها. إنّ هذا الأسلوب البياني الخاص المتبع في جميع آيات القرآن، والذي يهدفُ إلى تعليم أسس الإيمان والأخلاق الفاضلة وتشريع القوانين التي تضمن سعادة الإنسان في حياته للوصول إلى التكامل، يساعد الباحث والمفكّر على التوصّل للهدف السّامي من الخلق والوصول إليه من آيات القرآن الكريم، والسير على نهجه. وإنما يجوز التمسّك والاستفادة من لغة القرآن في هذا المقصد فقط، وأي استفادةٍ أخرى لإثبات أهدافٍ أجنبيّة عن مقاصد القرآن وغاياته الأساسية يظلّ محظوراً؛ لأدائه إلى الانحراف وفرض الآراء الشخصيّة على القرآن الكريم.

ولو قسّمنا الآيات القرآنية ـ على أساس المحتوى ـ إلى المجموعتين الآتيتين، لا يحدث في البين أيّ تغيير في واقع الحقيقة المتقدّمة:

أ ـ الآيات التي تعرّضت بشكلٍ مباشرٍ لبيان لقضايا أصول الإيمان والأخلاق والقوانين الفرديّة والاجتماعيّة وما إلى ذلك. ويمكن مشاهدة هذه المجموعة من الآيات التي تشكّل الجزء الأعظم من القرآن الكريم بوضوح.

ب ـ الآيات التي لم تتعرّض بشكلٍ مباشرٍ لهذه القضايا المتقدّمة، إلا أنها تعرّضت إلى أمورٍ أخرى بشكل إجمالي تلفت الأذهان إلى تلك الأسس والتعاليم. وهذ القسم يشتمل على الآيات التي تتحدّث عن التفكير في السماوات والكواكب، وخلق الأرض والبحار والجبال، واختلاف الليل والنهار، وعظيم خلقة الإنسان وأسرار وجوده، وآثار

المتقدّمين وقصصهم وتاريخهم.

وقد جاءت كلتا هاتين المجوعتين من الآيات في سياق الهدف الأساس للقرآن، والذي يعني هداية الناس إلى الكمال والسعادة الحقيقيّة في ضوء الإيمان والعمل الصالح؛ ولذلك فإنّ الأسلوب البياني المستعمل فيها لا يضطلع إلا بهذه الغاية، ولا يمكن لنا أن نتوقع منه غير هذه النتيجة. وإن أيّ مجهود يبذل للوصول إلى نتائج لا تنسجم مع الهدف الأساس للقرآن من هاتين المجموعتين من الآيات، سيكون جهداً عقيماً وغير منتج، وذلك لأنّ النتائج الأخرى إذا لم تندرج في جملة مقاصد القرآن الأساسيّة، فسوف تستدعي أسلوباً آخر غير الأسلوب المستعمل في القرآن.

في المجموعة الثانية التي تتناولها هذه البحوث بشكلٍ أكبر، وإن تمّ الحديث بصراحة عن خلق السماوات والنجوم وما إلى ذلك، لكن ينبغي الالتفات إلى الغاية والهدف من وراء هذا الكلام؛ فالغاية التي ذكرت في جميع هذه الآيات ـ تصريحاً أو تلويحاً ـ هي التفكّر والتدبّر وحثّ الإنسان على الاستفسار عن حقائق عالم الوجود؛ لغرض معرفة الخالق وصفاته المنحصرة بذاته المقدّسة، والتي ستؤدّي ـ تلقائيّاً ـ إلى الإيمان والاعتقاد الواعي والراسخ بذاته التي ليس لها شريك يشاكلها. إنّ هذه الغاية من جملة مقاصد القرآن الأساسيّة المتمثلة في الدعوة إلى الإيمان بمبدأ الوجود الذي تقدّم ذكره. وعليه تكون لغة القرآن في هذه المجموعة مساوية ـ من حيث الاستعمال وإمكان التمسك بها والاستنتاج منها ـ للّغة المستعملة في مجموعة الآيات التي تعرّضت لمقاصد القرآن الأساسيّة مباشرة؛ لأنّ الغايات هي التي تؤدّي إلى استعمال الأساليب البيانيّة، وليست كيفيّة الموضوعات، والمفروض أن مطلب جميع آيات القرآن ومقصدها ليس سوى هدف ومقصد واحد.

لو فرضنا أنّ القرآن الكريم كان يرمي من خلال الآيات التي تتحدّث عن خلق السماوات والأرض ونحوها إلى غاية علمية ـ كتوصيف أجزاء العالم مثلاً ـ لأمكن حينها أن نقول: لابدّ من إجراء تحليل بياني لهذه المجموعة من الآيات لغرض تبيين هذه الأهداف العلميّة، إلا أنّ العارفين بالقرآن يدركون جيّداً أنّ نسبة مثل هذه الأهداف لهذا الكتاب السماوي نسبة باطلة تماماً، وفاقدة لأيّ سندٍ وبرهان.

إنّ توصيف عالم الطبيعة وظواهره الدقيقة والجليلة، بما أنه من مقاصد العلم

الأساسيّة (المراد من العلم المصطلح هنا، هو العلم التجريبي)، فهو يستدعي لغته الخاصّة والتي يُعبّرُ عنها بـ (لغة العلم). وإنّ لكلٍّ من (لغة الدين) و(لغة العلم) وظائفهما وتطبيقاتهما وخصائصهما وقرّاءهما، ولا يمكن وضع أيٍّ منهما في موضع الأخرى، أو أن نتوقع من إحداهما أن تنتج ما تنتجه الأخرى. يقول جي. أو. أورمسون: «إنّ للغة وظائف ومساحات متنوّعة، ولا ينبغي بنا أن نكون بصدد توصيف العالم، ولو صرنا بصدد ذلك، لقمنا بتوصيفه بأساليب مختلفة تمام الاختلاف، ولا يمكن تحويلها أو تبديلها ببعضها»(٤).

نظرية التمايز البياني، أنموذج دال في نظرية داروين

إنّ نظريّة (التمايز البياني بين لغة القرآن ولغة العلم) التي تمّ إيضاحها في السطور المتقدّمة إلى حدٍّ ما، تساعدنا على حلّ جميع موارد التعارض الظاهري بين الآيات القرآنيّة ومعطيات العلم الحديث. وقد سعيت من خلال هذ النظريّة إلى حلّ التعارض المدعى بين الآيات التي تحكي خلق الإنسان من تراب، وبين نظريّة التطوّر التي صدع بها (داروين) في تكامل الكائنات الحيّة، وذلك عبر السطور الآتية؛ لإثبات أنه بالإمكان من خلال هذه النظريّة الإجابة بنحو منطقيّ ومناسب عن جميع الموارد التي تدّعي وجود التعارض بين معطيات العلم الحديث ونصوص الكتب الدينيّة المقدّسة.

طبقاً لنظريّة (التمايز البياني)، تكون لغة الآيات التي تتحدّث عن خلق الإنسان من تراب، ولغة العلم التي صدعت بها نظرية تطوّر الكائنات الحيّة (ومنها الإنسان)، لغتان مختلفتان تمام الاختلاف لبيان حقيقةٍ واحدة. حيث تعمل آيات الخلق على بيان هذه الحقيقة بلغة الدين الخاصّة، لغرض تحصيل الأهداف الدينيّة، كما تبيّنها نظريّة التطوّر وتفسّرها بلغة العلم لتحصيل الأهداف العلميّة. إنّ لسانَ خلق الإنسان من ترابٍ، لسانٌ يسعى إلى بيان هدف القرآن الكريم (الهداية) النهائي، من خلال التذكير بأصلٍ من أصول الإيمان أو الأخلاق الحسنة بالشكل الذي ينبغي إيصاله إلى المخاطب، وهي كسائر الآيات القرآنيّة لا تحمل شحنة إيجابية أو سلبيّة لسائر الحقول الأخرى، بما في ذلك حقل العلوم الطبيعيّة والأحياء. وإنّ نظرية التطوّر التي تلقتها مؤسّسات العلوم الطبيعيّة أصلاً لا يقبل النقاش، نظريّة علميّة لها بعض الوظائف المحددة، تتكفلُ ببيان ظواهر عالم الطبيعة من خلال استعمال لغة العلم الخاصّة، وتبيّن كيفيّة تكوّن وظهور أنواع

الكائنات الحيّة في العالم من خلال التفسير العلمي، دون أن تحمل هذه اللغة في طيّاتها أي شحنةٍ إيجابيّة أو سلبية تجاه المجال الدينيّ.

إنّ عودة كلّ واحدةٍ من هاتين اللغتين: (لغة آيات الخلق ولغة نظريّة التطوّر) إلى حقلين مختلفين ومتمايزين عن بعضهما تمام التمايز، ممّا باعد بين أهدافهما ومقاصدهما، يقتضي عدم جعلهما نِدّين لبعضهما، وبذلك تنتفي فكرة التعارض بينهما من جذورها. إنما يمكن تصوّر التعارض بين آيات الخلق ونظريّة التطوّر إذا كانت هاتان اللغتان تعودان لحقلٍ واحد، وكانتا من سنخٍ واحد، وتسعيان إلى إثبات نتيجةٍ واحدة، في حين أنّ الأمر ليس كذلك أبداً. وربما كانت رؤية الأستاذ الشهيد مرتضى مطهّري بشأن رمزيّة الآيات القرآنية التي تتحدّث عن الخلق، ناظرةً إلى التمايز البياني بين لغة القرآن ولغة العلم[٥]؛ وبهذا يمكننا من خلال هذه النظريّة حلّ التعارض الظاهري بين آيات القرآن الكريم ومعطيات العلم الحديث في جميع الموارد المزعومة.

٥ـ مزايا نظرية التمايز البياني، مقارنة بأبرز النظريات المطروحة

لنظريّة التمايز البياني بين لغة القرآن ولغة العلم مزايا ترفعها فوق الآراء التي صدع بها المفكّرون من المسلمين حول هذا الموضوع، ويمكن بيان تلك المزايا على النحو الآتي:

أ ـ يمكن لهذه النظرية أن تكون أساساً عامّاً لحلّ جميع أنواع التعارض المدّعى بين آيات القرآن والنظريّات أو الأصول العلميّة المسلمة في مختلف فروع العلوم التجريبيّة، وتغنينا عن اللهث وراء الأجوبة المتعدّدة عن مصاديق التعارض المحتملة في مختلف الأصعدة.

ب ـ طبقاً لهذه النظرية، يقوم القرآن الكريم ـ من خلال لغته الخاصّة ـ ببيان مقاصده وأهدافه المحدّدة، ويلتزم الحياد بالنسبة إلى المعطيات العلميّة فلا يتدخل بها سلباً أو إيجاباً.

ج ـ تسمو هذه النظريّة بالقرآن الكريم، وتضعه فوق مستوى التجربة، ونتيجة ذلك أنّها لا تجعل تعاليمه في معرض المعطيات العلمية التي تقع في معرض الإبطال، وتحول دون تطبيق النظريات العلميّة المتغيّرة على آيات القرآن، وتمنع فرض أيّ رأي شخصيّ أو ذوقيّ عليها.

د ـ تحول هذه النظريّة دون الردود الانفعاليّة التي تسيطر على علماء الدين على أثر

التطورات العلميّة في مختلف المجالات، وتجعل العلماء أشدّ ثباتاً وتماسكاً، وهي تحثهم وتشجعهم على اتخاذ الآراء المستندة إلى القرآن الكريم.

الهوامش

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] Urmson, Philosophical Analysis. [illegible]

[illegible]

تعاليم القرآن الكريم والكتاب المقدس

دراسة نقدية مقارنة

د. علي رضا هدائي (*)

عيسى «التاريخي»[1] في القرآن والإنجيل

جاء في الكتاب المقدّس: «أَمَّا يَسُوعُ الْمَسِيحُ فَقَدْ تَمَّتْ وِلادَتُهُ هَكَذَا: (ولد في السنة الرابعة أو السادسة قبل التاريخ الميلادي الرسمي[2] في مدينة بيت لحم باليهودية)، كَانَتْ أُمُّهُ مَرْيَمُ العَذْراء (Mary The Virgin) مَخْطُوبَةً لِيُوسُفَ؛ وَقَبْلَ أَنْ يَجْتَمِعَا مَعاً، وُجِدَتْ حُبْلَى مِنَ الرُّوحِ الْقُدُسِ.. وَبَعْدَمَا وُلِدَ يَسُوعُ فِي بَيْتِ لَحْمِ الْوَاقِعَةِ فِي مِنْطَقَةِ الْيَهُودِيَّةِ عَلَى عَهْدِ الْمَلِكِ هِيرُودُسَ. إِذَا مَلاكٌ مِنَ الرَّبِّ قَدْ ظَهَرَ لِيُوسُفَ فِي حُلْمٍ، وَقَالَ لَهُ: «قُمْ وَاهْرُبْ بِالصَّبِيِّ وَأُمِّهِ إِلَى مِصْرَ، وَابْقَ فِيهَا إِلَى أَنْ آمُرَكَ بِالرُّجُوعِ، فَإِنَّ هِيرُودُسَ سَيَبْحَثُ عَنِ الصَّبِيِّ لِيَقْتُلَهُ».. فَقَامَ يُوسُفُ فِي تِلْكَ اللَّيْلَةِ، وَهَرَبَ بِالصَّبِيِّ وَأُمِّهِ مُنْطَلِقاً إِلَى مِصْرَ، وَبَقِيَ فِيهَا إِلَى أَنْ مَاتَ هِيرُودُسُ، لِيَتِمَّ مَا قَالَهُ الرَّبُّ.. لَمَّا مَاتَ هِيرُودُسُ، إِذَا مَلاكٌ مِنَ الرَّبِّ قَدْ ظَهَرَ فِي حُلْمٍ لِيُوسُفَ فِي مِصْرَ، وَقَالَ لَهُ: «قُمِ ارْجِعْ بِالصَّبِيِّ وَأُمِّهِ إِلَى أَرْضِ إِسْرَائِيلَ، فَقَدْ مَاتَ الَّذِينَ كَانُوا يَسْعَوْنَ إِلَى قَتْلِهِ!» فَقَامَ وَرَجَعَ بِالصَّبِيِّ وَأُمِّهِ إِلَى أَرْضِ إِسْرَائِيلَ.. وَلَكِنَّهُ حِينَ سَمِعَ أَنَّ أَرْخِيلاوُسَ يَمْلِكُ عَلَى مِنْطَقَةِ الْيَهُودِيَّةِ خَلَفاً لأَبِيهِ هِيرُودُسَ، خَافَ أَنْ يَذْهَبَ إِلَى هُنَاكَ. وَإِذْ أُوْحِيَ إِلَيْهِ فِي حُلْمٍ، تَوَجَّهَ إِلَى نَوَاحِي مِنْطَقَةِ الْجَلِيلِ، فَوَصَلَ بَلْدَةً تُسَمَّى «النَّاصِرَةَ» وَسَكَنَ فِيهَا، (وحينذاك امتهن النجارة مع أبيه).. فِي تِلْكَ الْفَتْرَةِ مِنَ الزَّمَانِ، ظَهَرَ يُوحَنَّا الْمَعْمَدَانُ فِي بَرِّيَّةِ الْيَهُودِيَّةِ، يُبَشِّرُ.. فَخَرَجَ إِلَيْهِ أَهْلُ أُورُشَلِيمَ وَمِنْطَقَةِ الْيَهُودِيَّةِ كُلِّهَا وَجَمِيعِ الْقُرَى الْمُجَاوِرَةِ لِلأُرْدُنِّ؛ فَكَانُوا يَتَعَمَّدُونَ عَلَى يَدِهِ فِي نَهْرِ الأُرْدُنِّ مُعْتَرِفِينَ بِخَطَايَاهُمْ.. ثُمَّ جَاءَ يَسُوعُ مِنْ مِنْطَقَةِ الْجَلِيلِ إِلَى نَهْرِ الأُرْدُنِّ، وَقَصَدَ إِلَى يُوحَنَّا

(*)...

لِيَتَعَمَّدَ عَلَى يَدِهِ لكِنَّ يُوحَنَّا أَخَذَ يُمَانِعُهُ قَائِلاً: «أَنَا الْمُحْتَاجُ أَنْ أَتَعَمَّدَ عَلَى يَدِكَ، وَأَنْتَ تَأْتِي إِلَيَّ!» وَلكِنَّ يَسُوعَ أَجَابَهُ: «اسْمَحِ الآنَ بِذلِكَ! فَهكَذَا يَلِيقُ بِنَا أَنْ نُتِمَّ كُلَّ بِرٍّ». عِنْدَئِذٍ سَمَحَ لَهُ. فَلَمَّا تَعَمَّدَ يَسُوعُ، صَعِدَ مِنَ الْمَاءِ فِي الْحَالِ، وَإِذَا السَّمَاوَاتُ قَدِ انْفَتَحَتْ لَهُ وَرَأَى رُوحَ اللّهِ هَابِطاً وَنَازِلاً عَلَيْهِ كَأَنَّهُ حَمَامَةٌ.. ثُمَّ صَعِدَ الرُّوحُ بِيَسُوعَ إِلَى الْبَرِّيَّةِ، لِيُجَرَّبَ مِنْ قِبَلِ إِبْلِيسَ. وَبَعْدَمَا صَامَ أَرْبَعِينَ نَهَاراً وَأَرْبَعِينَ لَيْلَةً (حيث خرج منتصراً من الامتحان).. وَلَمَّا سَمِعَ يَسُوعُ أَنَّهُ قَدْ أُلْقِيَ الْقَبْضُ عَلَى يُوحَنَّا، عَادَ إِلَى مِنْطَقَةِ الْجَلِيلِ.. لِيَتِمَّ مَا قِيلَ بِلِسَانِ النَّبِيِّ إِشَعْيَاءَ.. مِنْ ذلِكَ الْحِينِ بَدَأَ يَسُوعُ يُبَشِّرُ (ولمدّة ثلاثة أعوام، لكنّه لمّا كان يهاجم كهنة اليهود والمرائين، فقد أثار غضبهم وسخطهم، وقد اتّخذ يسوع لنفسه اثني عشر تلميذاً سمّوا «الحواريون»، ثم أرسل تلامذته شرقاً وغرباً ليبشّروا تعاليمه.. لكن، وبعد ثلاثة أعوام اتّقدت جذوة الحقد في قلوب الكهنة اليهود لتحرق يسوع، فقاموا وصلبوه ثم دفن، وجاء أتباع عيسى ليغيّروا القبر لئلا يصبح موضع انتقام وحقد أعدائه، وبعد ثلاثة أيام قام يسوع من القبر وصعد إلى السماء، وبعد ذلك التاريخ كان يظهر لتلاميذه الخلّص ليقوّي من عزيمتهم).

كان هذا نصّاً منقولاً من العهد الجديد، والحقيقة أنّ بعض ما ورد فيه يخالف صراحةً التعاليم الإسلامية مثل القول بخطبة مريم أو تعميد يحيى (يوحنا) للناس ولعيسى، وما جاء عن حياة عيسى قبل نبوته، وكيفية إبلاغه بالنبوة ومسألة صلبه والأحداث التي تلت ذلك.

يتحدّث القرآن الكريم في مواضع عدّة عن مريم باعتبارها من نساء العالمين المصطفيات (آل عمران: ٤٢، والتحريم: ١٢) وقد نذرت أمها أن تهبها بعد ولادتها للرهبان في القدس (آل عمران: ٣٥) حتى تتفرّغ لعبادة ربها، وقد أوكل الله تعالى أمرها إلى النبي زكريا ليكفلها (آل عمران: ٣٧، ٤٤)، ولم يكن لمريم زوج ـ كما زُعم ـ فضلاً عن خطيب، وكانت متبتلةً نذرت نفسها لعبادة ربّها (آل عمران: ٤٣) وقد حظيت طيلة هذه الفترة برعاية الله وعنايته (عمران: ٣٧).

ذات يوم، وحينما اعتزلت مريم أهلها، بعث الله إليها الروح القدس (أي جبرئيل) ليهبها عيسى، وهكذا حملت مريم دون أن يكون لها زوج (مريم: ١٦ ـ ٢٢، وآل عمران: ٤٥ ـ ٤٧)، ووضعت مولودها عيسى الذي كشف عن معجزاته ليبيّن حقيقة الأمر للناس

(انظر: مريم: ٢٢ ـ ٣٣).

وكانت للنبي يحيى ـ وهو من أنبياء الله الصالحين ـ منزلة عظيمة عند ربّه (مريم: ١ ـ ١٠، ١٢ ـ ١٥، الأنعام: ٨٥، ٨٧، وآل عمران: ٣٩) وكان يحظى بنفوذ كبير بين أبناء عصره، كان يدعوهم إلى التوبة، ولم تشر المصادر الإسلامية لا من قريب ولا من بعيد إلى ما قيل عن تعميده للناس، وكان يحيى من أتباع النبي عيسى. وبحسب التعاليم الإسلامية فإنّ النبي عيسى × يعتبر آيةً من آيات الله الكبرى، تفرّد بخصوصيات خاصة (المؤمنون: ٥٠، وآل عمران: ٤٥ ـ ٥٥، ٥٩، ومريم: ٢٤ ـ ٢٦، ٣٠، والصف: ٦، والمائدة: ٤٦، ١١٠، والبقرة: ٨٧، ٢٥٣)، لم يُصلب كما ادّعي، بل رفعه الله إليه: **{وَقَوْلِهِم إنّا قَتَلْنَا المَسِيحَ عِيسى ابنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللهِ وَما قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ ولَكِن شُبِّهَ لَهُمْ..}** (النساء: ١٥٧).

المسيحية: الكتب والتاريخ

للتعرّف على تعاليم الديانة المسيحية، فإنّ أهمّ مصدر هو الكتاب المقدس (The Holy Bible)، وفي هذه العجالة، سنقف قليلاً عند هذا الكتاب وسيكون لنا بعد ذلك رأياً نقدياً سريعاً.

يتألف الكتاب المقدّس من العهد القديم (The Old Testament) والعهد الجديد(The New Testament).

أ: العهد القديم

يحتوي العهد القديم أو التوراة (Torah) (وهي لفظة عبرية تعني التعليم)، ٣٩ سِفراً، استغرق انتظام هذه المجموعة قروناً طويلة، إذ شُرع بجمع أجزاء الكتاب المقدس منذ العام ٦٢١ قبل الميلاد وقد شكّل سفر التثنية نواته الأولى، وانتهى العمل من جمعه في ٩٠ م مع تشكيل مجلس اليمنية (Jamnia)[٣]. وفي حوالي سنة ١٨٠م، قسّم اليهود كتابهم المقدّس أقساماً ثلاثة[٤] هي: الناموس (The Law)، الأنبياء (The Prophets)، والمؤلّفات (The Holy Writings)؛ فالناموس يشمل أسفار التكوين (Genesis) والخروج (Exodus) واللاويون (Leviticus)، والأعداد (Numbers) والتثنية (Deuteronomy). وعموماً يطلق على القسم الأول من العهد القديم اسم الأسفار

الخمسة (Pentateuch) وهي في الواقع تمثل قلب التوراة وأساسه[٥]. وينسب تدوين هذه الأسفار إلى النبي موسى، على الرغم من وجود دلائل كثيرة تشير إلى أنّ أيّاً منها ليست منه. على سبيل المثال، هناك إشارة إلى الفلسطينيين في سفر التكوين (٢١:٣٤ و٢٦: ١٤ ـ ١٨)، بينما المصادر التاريخية تؤكّد أنّ ظهور هؤلاء كان بعد موسى بقرون عديدة وعلى وجه التقريب في عام ١٢٠٠م. ومثال آخر، ما ورد في سفر التثنية من أنّ النبي موسى قد توفي في أرض موآب عن ١٢٠ عاماً وفيها دفن، بيد أنّه في الحقيقة لم يعثر على قبره حتى الآن. وفي السفر ذاته (٥: ١) جاء بأنّ موسى قام بتوحيد بني إسرائيل وقال.. ومعلوم أنّ موسى لا يتحدّث عن نفسه بذكر اسمه، كما لا يمكنه سرد تفاصيل موته بالشكل الذي ذكر.

ويروي لنا التاريخ أنّ «الناموس» قد فقد في عهد عزرا (Ezra) في حوالي القرن الخامس قبل الميلاد، وكان عزرا هذا هو نفسه الذي قام بتدوينه من جديد وترتيبه، وتفاصيل القصّة أنّ عزرا كان مع خمسة رجال آخرين، وقد أعطي قدحاً من سائل ناري فتناوله وقام على إثره بالإملاء على الرجال الخمسة لمدة أربعين ليلة ويوماً دونما توقّف، وكان النتيجة أن دوّنوا ٩٤ كتاباً، فقال له الرب: «اجعل الكتب الـ٢٤ الأولى عامة يقرؤها الصالح والشرير، أمّا الكتب الـ٧٠ التي كتبت بعد ذلك فاحفظها لعقلاء قومك»[٦]. ومهما يكن من أمر، فقد أصبحت الأسفار الخمسة هذه بمثابة الكتاب المقدس لليهود منذ القرن الرابع قبل الميلاد.

أمّا القسم الثاني من العهد القديم، وهو قسم الأنبياء، فيشمل الرسائل الأولى والثانية لصموئيل (Samuel I&II) وكتاب الملوك الأول والثاني (Kings I&II) وأشعيا (Isaiah) وإرميا (Jeremiah) وحزقيال (Ezakiel) ودانيال (Daniel) وهوشع (Hosea) ويوئيل (Joel) وعاموس (Amos) وعوبديا (Obadiah) ويونس (Jonah) وميكاه (Micah) وناحوم (Nahum) وحبقوق (Habakkuk) وصفنيا (Zephaniah) وحجي (Haggi) وزكريا (Zechariah) وملاكي (Malachi). وكتّاب بعض أسفار هذا القسم كانوا من المغمورين تماماً، بينما رواية اليهود تقول: إنّها دوّنت على يد أنبياء بعثوا في الفترة من القرن السادس إلى القرن الرابع قبل الميلاد. وهذا القسم أصبح كتاباً مقدساً لدى اليهود منذ القرن الثاني قبل الميلاد، ليأخذ مكانه إلى جانب الناموس.

القسم الثالث هو المؤلفات، ويتضمّن كتب يوشع بن نون (Joshua) والحكّام (Judges) وروث (Ruth) وكتاب أخبار الأيام الأول والثاني (Chronicles I&II) وعزرا (Ezra) ونحميا (Nehemiah) واستير (Esther) وأيوب (Job) والمزامير (Psalms) وأمثال سليمان (Proverbs) والجامعة (Ecclesiastes) وأنشودة الأناشيد (Song of Songs) ومراثي إرميا (Lamentations).

ويشار إلى أنّ الأجزاء المختلفة في هذا القسم غير منسجمة مع بعضها وينقصها النسق والنظم وهي لا تشكّل كتاباً واحداً كما هي الحال مع الناموس والأنبياء، فمعظمها يبدو متفرقات جمعت من كتب مختلفة. وفي العهد الجديد تمّت الإشارة إلى القسمين الأولين، ولم يأت على ذكر المؤلفات. وفي الفترة ٢٨٥ وحتى ٢٤٦ قبل الميلاد ترجمت التوراة من العبرية إلى اليونانية.

ومن هذا العرض التاريخي السريع يثبت لنا أنّ التوراة الحالية قد دوّنت بيد البشر، على الرغم من أنّ أهل الكتاب يصرّون على اعتبارها وحياً منزلاً وأنّها كلام الله؛ ليبرهنوا عبر ذلك على قداستها أيضاً، وأنّ هذه القداسة نابعة من كونها أُلهمت إلى الكتّاب.

إشكالات على العهد القديم

١ ـ نسبة الكبائر والفساد الأخلاقي إلى الأنبياء

١ ـ ١ ـ وَفِي إِحْدَى الأُمْسِيَاتِ نَهَضَ دَاوُدُ عَنْ سَرِيرِهِ وَأَخَذَ يَتَمَشَّى عَلَى سَطْحِ قَصْرِهِ، فَشَاهَدَ امْرَأَةً ذَاتَ جَمَالٍ أَخَّاذٍ تَسْتَحِمُّ. فَأَرْسَلَ دَاوُدُ مَنْ يَتَحَرَّى عَنْهَا. فَأَبْلَغَهُ أَحَدُهُمْ: «هَذِهِ بَثْشَبَعُ بِنْتُ أَلِيعَامَ زَوْجَةُ أُورِيَّا الْحِثِّيِّ»، فَبَعَثَ دَاوُدُ يَسْتَدْعِيهَا. فَأَقْبَلَتْ إِلَيْهِ وَضَاجَعَهَا إِذْ كَانَتْ قَدْ تَطَهَّرَتْ مِنْ طَمْثِهَا، ثُمَّ رَجَعَتْ إِلَى بَيْتِهَا. وَحَمَلَتِ الْمَرْأَةُ فَأَرْسَلَتْ تُبَلِّغُ دَاوُدَ بِذَلِكَ. فَوَجَّهَ دَاوُدُ إِلَى يُوآبَ قَائِلاً: «أَرْسِلْ إِلَيَّ أُورِيَّا الْحِثِّيَّ». فَبَعَثَ بِهِ يُوآبُ إِلَى دَاوُدَ. وَحِينَ مَثَلَ لَدَى دَاوُدَ اسْتَفْسَرَ مِنْهُ عَنْ سَلاَمَةِ يُوآبَ وَالْجَيْشِ وَعَنْ أَنْبَاءِ الْحَرْبِ. ثُمَّ قَالَ دَاوُدُ لأُورِيَّا: «امْضِ إِلَى بَيْتِكَ وَاغْسِلْ رِجْلَيْكَ». فَخَرَجَ أُورِيَّا مِنْ بَيْتِ الْمَلِكِ، وَأَرْسَلَ لَهُ هَدِيَّةً إِلَى بَيْتِهِ. غَيْرَ أَنَّ أُورِيَّا لَمْ يَتَوَجَّهْ إِلَى بَيْتِهِ، بَلْ نَامَ مَعَ رِجَالِ الْمَلِكِ عِنْدَ بَابِ الْقَصْرِ. فَأَخْبَرُوا دَاوُدَ قَائِلِينَ: «لَمْ يَتَوَجَّهْ أُورِيَّا إِلَى بَيْتِهِ». فَسَأَلَهُ دَاوُدُ: «أَلَمْ تَرْجِعْ مِنْ سَفَرٍ؟ فَلِمَاذَا لَمْ تَمْضِ إِلَى بَيْتِكَ؟»

فَأَجَابَ: «التَّابُوتُ وَجَيْشُ إِسْرَائِيلَ وَيَهُوذَا مُعَسْكِرُونَ فِي الْخِيَامِ، وَكَذَلِكَ سَيِّدِي يُوآبُ، وَبَقِيَّةُ قُوَّادِ الْمَلِكِ مُخَيِّمُونَ فِي الْعَرَاءِ، فَهَلْ آتِي أَنَا إِلَى بَيْتِي لِآكُلَ وَأَشْرَبَ وَأُضَاجِعَ زَوْجَتِي؟ أُقْسِمُ بِحَيَاتِكَ، لَنْ أَفْعَلَ هَذَا الأَمْرَ». فَقَالَ دَاوُدُ لأُورِيَّا: «امْكُثْ هُنَا الْيَوْمَ وَغَداً أُطْلِقُكَ». فَمَكَثَ أُورِيَّا فِي أُورُشَلِيمَ ذَلِكَ الْيَوْمَ حَتَّى صَبَاحِ الْيَوْمِ التَّالِي. وَلَبَّى دَعْوَةَ الْمَلِكِ، فَأَكَلَ فِي حَضْرَتِهِ وَشَرِبَ حَتَّى أَسْكَرَهُ دَاوُدُ. ثُمَّ خَرَجَ عِنْدَ الْمَسَاءِ لِيَرْقُدَ فِي مَضْجَعِهِ إِلَى جِوَارِ رِجَالِ سَيِّدِهِ، وَلَمْ يَتَوَجَّهْ إِلَى بَيْتِهِ أَيْضاً.

وَفِي الصَّبَاحِ كَتَبَ دَاوُدُ رِسَالَةً إِلَى يُوآبَ، بَعَثَ بِهَا مَعَ أُورِيَّا، جَاءَ فِيهَا: «اجْعَلُوا أُورِيَّا فِي الْخُطُوطِ الأُولَى حَيْثُ يَنْشَبُ الْقِتَالُ الشَّرِسُ، ثُمَّ تَرَاجَعُوا مِنْ وَرَائِهِ لِيَلْقَى حَتْفَهُ». فَعَيَّنَ يُوآبُ أُورِيَّا فِي أَثْنَاءِ مُحَاصَرَةِ الْمَدِينَةِ، فِي أَشَدِّ جَبَهَاتِ الْقِتَالِ ضَرَاوَةً، حَيْثُ احْتَشَدَ أَبْطَالُ الأَعْدَاءِ. فَانْدَفَعَ رِجَالُ الْمَدِينَةِ لِمُحَارَبَةِ يُوآبَ فَمَاتَ بَعْضُ رِجَالِ دَاوُدَ وَمِنْهُمْ أُورِيَّا الْحِثِّيّ، فَبَعَثَ يُوآبُ رَسُولاً لِيُطْلِعَ دَاوُدَ عَلَى أَنْبَاءِ الْحَرْبِ.. وَعِنْدَمَا عَلِمَتْ زَوْجَةُ أُورِيَّا أَنَّ زَوْجَهَا قَدْ قُتِلَ نَاحَتْ عَلَيْهِ. وَحِينَ انْقَضَتْ فَتْرَةُ الْحِدَادِ، أَرْسَلَ دَاوُدُ وَأَحْضَرَهَا إِلَى الْقَصْرِ وَتَزَوَّجَهَا وَوَلَدَتِ ابْناً (وابنها هذا هو سليمان النبي كما جاء في إنجيل متّى ١: ٦)، (صموئيل الثاني، ١١: ٢ ـ ٢٧).

١ ـ ٢ ـ وَغَادَرَ لُوطٌ وَابْنَتَاهُ بَعْدَ ذَلِكَ صُوغَرَ، وَاسْتَقَرُّوا فِي الْجَبَلِ لأَنَّهُ خَافَ أَنْ يَسْكُنَ فِي صُوغَرَ. فَلَجَأَ هُوَ وَابْنَتَاهُ إِلَى كَهْفٍ هُنَاكَ. فَقَالَتْ الابْنَةُ الْبِكْرُ لأُخْتِهَا الصَّغِيرَةِ: «إِنَّ أَبَانَا قَدْ شَاخَ وَلَيْسَ فِي الأَرْضِ حَوْلَنَا رَجُلٌ يَتَزَوَّجُنَا كَعَادَةِ كُلِّ النَّاسِ. فَتَعَالَيْ نَسْقِيهِ خَمْراً وَنَضْطَجِعُ مَعَهُ فَلاَ تَنْقَطِعُ ذُرِّيَّةُ أَبِينَا». فَسَقَتَا فِي تِلْكَ اللَّيْلَةِ أَبَاهُمَا خَمْراً، وَأَقْبَلَتْ الابْنَةُ الْكُبْرَى وَضَاجَعَتْ أَبَاهَا فَلَمْ يَعْلَمْ بِاضْطِجَاعِهَا وَلاَ بِقِيَامِهَا. وَفِي الْيَوْمِ الثَّانِي قَالَتْ الابْنَةُ الْبِكْرُ لأُخْتِهَا الصَّغِيرَةِ: «إِنِّي قَدِ اضْطَجَعْتُ مَعَ أَبِي لَيْلَةَ أَمْسِ، فَتَعَالَيْ نَسْقِيهِ اللَّيْلَةَ أَيْضاً خَمْراً ثُمَّ ادْخُلِي وَاضْطَجِعِي مَعَهُ فَنُحْيِيَ مِنْ أَبِينَا نَسْلاً». فَسَقَتَا أَبَاهُمَا خَمْراً فِي تِلْكَ اللَّيْلَةِ أَيْضاً وَأَقْبَلَتْ الابْنَةُ الصَّغِيرَةُ وَضَاجَعَتْ أَبَاهَا. فَلَمْ يَعْلَمْ بِاضْطِجَاعِهَا وَلاَ بِقِيَامِهَا. وَهَكَذَا حَمَلَتْ الابْنَتَانِ كِلْتَاهُمَا مِنْ أَبِيهِمَا. فَوَلَدَتِ الْكُبْرَى ابْناً دَعَتْهُ مُوآبَ (وَمَعْنَاهُ مِنَ الأَبِ)، وَهُوَ أَبُو الْمُوآبِيِّينَ إِلَى الْيَوْمِ، أَمَّا الصُّغْرَى فَوَلَدَتِ ابْناً وَدَعَتْهُ بَنْ عَمِّي (وَمَعْنَاهُ ابْنُ قَوْمِي) وَهُوَ أَبُو بَنِي عَمُّونَ إِلَى الْيَوْمِ. (التكوين، ١٩: ٣٠ ـ ٣٨).

١ ـ ٣ ـ وَكَانَ لأَبْشَالُومَ بْنِ دَاوُدَ أُخْتٌ جَمِيلَةٌ تُدْعَى ثَامَارَ، فَأَحَبَّهَا أَخُوهَا غَيْرُ

الشَّقِيقِ أَمْنُونُ. وَعَانَى أَمْنُونُ مِنْ سُقْمِ الْحُبِّ، لأَنَّ ثَامَارَ أُخْتَهُ كَانَتْ عَذْرَاءَ وَتَعَذَّرَ عَلَيْهِ تَحْقِيقُ مَأْرَبِهِ مِنْهَا. وَكَانَ لأَمْنُونَ صَدِيقٌ رَاجِحُ الْعَقْلِ، هُوَ ابْنُ عَمِّهِ، يُونَادَابُ بْنُ شِمْعَى، فَسَأَلَهُ: «مَالِي أَرَاكَ سَقِيماً يَاابْنَ الْمَلِكِ يَوْماً بَعْدَ يَوْمٍ؟ أَلاَ تُخْبِرُنِي؟» فَأَجَابَهُ أَمْنُونُ: «إِنِّي أُحِبُّ ثَامَارَ أُخْتَ أَبْشَالُومَ أَخِي». فَقَالَ يُونَادَابُ: «تَمَارَضْ فِي سَرِيرِكَ. وَعِنْدَمَا يَجِيءُ أَبُوكَ لِيَزُورَكَ قُلْ لَهُ: دَعْ ثَامَارَ أُخْتِي تَأْتِي لِتُطْعِمَنِي. دَعْهَا تُعِدُّ الطَّعَامَ أَمَامِي فَأَرَى مَا تَفْعَلُ وَآكُلُ مِنْ يَدِهَا». فَاضْطَجَعَ أَمْنُونُ وَتَمَارَضَ، وَقَالَ لأَبِيهِ عِنْدَمَا جَاءَ لِيَزُورَهُ: «دَعْ ثَامَارَ تَأْتِي لِتَصْنَعَ أَمَامِي كَعْكَتَيْنِ، فَآكُلَ مِنْ يَدِهَا». فَأَرْسَلَ دَاوُدُ مَنْ يَدْعُو ثَامَارَ مِنْ بَيْتِهَا قَائِلاً: «اذْهَبِي إِلَى بَيْتِ أَخِيكِ أَمْنُونَ وَاصْنَعِي لَهُ طَعَاماً». فَمَضَتْ ثَامَارُ إِلَى بَيْتِ أَخِيهَا أَمْنُونَ الرَّاقِدِ فِي سَرِيرِهِ، فَعَجَنَتْ أَمَامَهُ الْعَجِينَ وَصَنَعَتْ كَعْكاً وَخَبَزَتْهُ. ثُمَّ أَخَذَتِ الْمِقْلاَةَ وَسَكَبَتِ الطَّعَامَ أَمَامَهُ. لَكِنَّهُ أَبَى أَنْ يَأْكُلَ قَائِلاً: «أَخْرِجُوا كُلَّ مَنْ هُنَا». فَانْصَرَفَ جَمِيعُ مَنْ عِنْدَهُ. ثُمَّ قَالَ أَمْنُونُ لِثَامَارَ: «أَحْضِرِي الطَّعَامَ إِلَى السَّرِيرِ وَأَطْعِمِينِي». فَأَحْضَرَتْ ثَامَارُ الْكَعْكَ الَّذِي صَنَعَتْهُ إِلَى أَمْنُونَ أَخِيهَا الرَّاقِدِ فِي سَرِيرِهِ. وَمَا إِنْ قَدَّمَتْهُ لَهُ حَتَّى أَمْسَكَهَا وَقَالَ لَهَا: «تَعَالَي اضْطَجِعِي مَعِي يَاأُخْتِي». فَأَجَابَتْهُ: «لاَ يَاأَخِي. لاَ تُذِلَّنِي. لأَنَّهُ لاَ يُقْتَرَفُ مِثْلُ هَذَا الْعَمَلِ الشَّنِيعِ فِي إِسْرَائِيلَ. أَرْجُوكَ لاَ تَرْتَكِبْ هَذِهِ الْقَبَاحَةَ، إِذْ كَيْفَ أُوَارِي عَارِي؟ أَمَّا أَنْتَ فَتَكُونُ بِتَصَرُّفِكَ هَذَا كَوَاحِدٍ مِنَ السُّفَهَاءِ فِي إِسْرَائِيلَ. خَاطِبِ الْمَلِكَ بِشَأْنِي فَإِنَّهُ لَنْ يَمْنَعَنِي مِنَ الزَّوَاجِ مِنْكَ». فَأَبَى أَنْ يَسْتَمِعَ لِتَوَسُّلاَتِهَا، بَلْ تَغَلَّبَ عَلَيْهَا وَاغْتَصَبَهَا (صموئيل الثاني ١٣: ١ ـ ١٥)

١ ـ ٤ ـ ابن داوود يضاجع زوجات أبيه: فَنَصَبُوا لأَبْشَالُومَ الْخَيْمَةَ عَلَى السَّطْحِ، وَدَخَلَ لِمُضَاجَعَةِ مَحْظِيَّاتِ أَبِيهِ عَلَى مَرْأَى جَمِيعِ الإِسْرَائِيلِيِّينَ (صموئيل الثاني ١٦: ٢٢، اللاويين ١٨: ٨ ـ ١٨، كذلك اللاويين: ٢٠: ١١ ـ ١٤ و ١٧ ـ ٢١).

١ ـ ٥ ـ ابن يعقوب (Jacob) يضاجع سريّة أبيه: وَبَيْنَمَا كَانَ إِسْرَائِيلُ يُقِيمُ فِي تِلْكَ الأَرْضِ مَضَى رَأُوبَيْنُ وَضَاجَعَ بِلْهَةَ سُرِّيَّةَ أَبِيه (التكوين: ٢٢ ـ ٣٥).

١ ـ ٦ ـ نوح (Noah) يشرب الخمر ويتعرّى: وَاشْتَغَلَ نُوحٌ بِالْفَلاحَةِ وَغَرَسَ كَرْماً، وَشَرِبَ مِنَ الْخَمْرِ فَسَكِرَ وَتَعَرَّى دَاخِلَ خَيْمَتِه (التكوين ٩: ٢٠ ـ ٢٤). كما نسب هذا التعرّي إلى أنبياء آخرين: فَخَلَعَ هُوَ أَيْضاً ثِيَابَهُ وَرَاحَ يَتَنَبَّأُ أَمَامَ صَمُوئِيلَ، ثُمَّ انْطَرَحَ عَارِياً طُولَ ذَلِكَ النَّهَارِ وَاللَّيْلِ (صموئيل الأول ١٩: ٢٣، ٢٤).

١ ـ ٧ ـ سليمان يعشق الكثير من النساء الغريبات: وَأُولِعَ سُلَيْمَانُ بِنِسَاءٍ غَرِيبَاتٍ كَثِيرَاتٍ (الملوك الأول ١١: ١، ٢).

١ ـ ٨ ـ سليمان له نساء ومحظيات: فَكَانَتْ لَهُ سَبْعُ مِئَةِ زَوْجَةٍ، وَثَلاَثُ مِئَةِ مَحْظِيَّةٍ (الملوك الأول ١١: ٣).

١ ـ ٩ ـ نساء سليمان يغوينه ويصدّونه عن عبادة الله الواحد ليعبد آلهة أخرى ويبني لهذه الآلهة معبداً: فَانْحَرَفْنَ بِقَلْبِهِ عَنِ الرَّبِّ. فَاسْتَطَعْنَ فِي زَمَنِ شَيْخُوخَتِهِ أَنْ يُغْوِينَ قَلْبَهُ وَرَاءَ آلِهَةٍ أُخْرَى، فَلَمْ يَكُنْ قَلْبُهُ مُسْتَقِيماً مَعَ الرَّبِّ إِلَهِه (الملوك الأول ١١: ٣ ـ ١٠).

١ ـ ١٠ ـ الله يأمر بني إسرائيل بسرقة جواهر وذهب المصريين: وَأَجْعَلُ هَذَا الشَّعْبَ يَحْظَى بِرِضَى الْمِصْرِيِّينَ، فَلاَ تَخْرُجُونَ فَارِغِينَ حِينَ تَمْضُونَ، بَلْ تَطْلُبُ كُلُّ امْرَأَةٍ مِنْ جَارَتِهَا أَوْ نَزِيلَةِ بَيْتِهَا جَوَاهِرَ فِضَّةٍ وَذَهَبٍ وَثِيَاباً تُلْبِسُونَهَا بَنِيكُمْ وَبَنَاتِكُمْ فَتَغْنَمُونَ ذَلِكَ مِنَ الْمِصْرِيِّينَ (الخروج ٣: ٢١، ٢٢).

١ ـ ١١ ـ هارون (Aaron) يصنع عجل الذهب: فَأَجَابَهُمْ هَرُونُ: «انْزِعُوا أَقْرَاطَ الذَّهَبِ ... فَأَخَذَهَا مِنْهُمْ وَصَهَرَهَا وَصَاغَ عِجْلاً.. (الخروج ٣٢: ١ ـ ٥).

١ ـ ١٢ ـ وَمَا إِنِ اقْتَرَبَ مِنْ تُخُومِ مِصْرَ حَتَّى قَالَ لِزَوْجَتِهِ سَارَايَ: «أَنَا أَعْرِفُ أَنَّكِ امْرَأَةٌ جَمِيلَةٌ، فَمَا إِنْ يَرَاكِ الْمِصْرِيُّونَ حَتَّى يَقُولُوا: هَذِهِ هِيَ زَوْجَتُهُ فَيَقْتُلُونَنِي وَيَسْتَحْيُونَكِ. لِذَلِكَ قُولِي إِنَّكِ أُخْتِي، فَيُحْسِنُوا مُعَامَلَتِي مِنْ أَجْلِكِ وَتَنْجُوَ حَيَاتِي بِفَضْلِك (التكوين ١٢: ١٠ ـ ٢٠).

ولعلّ المسألة الجديرة بالاهتمام هي أنّ المسيحيين لا يقولون بعصمة الأنبياء، من هنا يمكن أن نتفهّم تقبّلهم لمثل هذه الأمور الواردة في التوراة دون مواربة أو حرج، بيد أنّ بطلان هذه المعتقدات ثابت بالاستناد إلى أبسط مسلّمات العقل؛ ذلك أنّ العقل السليم يأبى إلا أن يكون من اصطفاه الله ليهدي الناس معصوماً ليتلقّى الوحي ويبلّغ الرسالة والعقائد والأعمال دونما خلل أو زلل، ومن ثمّ ليقوم بتبليغ الوحي كما أوحي إليه، وليعلّم الناس العقائد الحقّة والثابتة، وبالتالي ليصدق عليه الإنسان المثالي الإلهي القدوة، فيتبعه الناس ويصلحون أنفسهم، وذلك:

أ ـ لاتصال النبي بأعماقه بحقيقة العالم، فتنتفي عنه احتمالات الزلل والخطأ. والنبي حامل أمانة الوحي الإلهي، فإذا لم يكن معصوماً وسوّغنا له احتمال الخطأ

والسهو، فكيف نضمن ألا ينسحب ذلك على الوحي الإلهي، فيتصرّف به على هواه ووفق ما تمليه عليه رغباته، أو أنّ الخطأ والسهو يسري إليه فينقل أمانة الوحي بشكل مغاير لما أنزل إليه، وبذلك تسلب ثقة الناس به وتذهب، عندها لن يقبلوا بكلامه فيؤدّي ذلك إلى عكس المطلوب.

ب ـ لقد اصطفى الله الأنبياء لهداية الناس وتربيتهم، فلو فرضنا أنّهم يحملون معتقدات خاطئة وغير صحيحة، أو أنهم غير محصّنين ضد المعاصي، فهل يمكنهم والحال هذه أن يكونوا مثلاً أعلى للإنسان الكامل، وأن يسيطروا على عقول الناس وقلوبهم، وأن يؤدّبوهم بآداب الله، لا شك أنّ الناس لن يضعوا ثقتهم في هؤلاء، فضلاً عن أن يجعلوا منهم مثلاً أعلى أو قدوة، وأن يصلحوا أنفسهم بالاهتداء بهدي أفكارهم.

ج ـ إنّ ارتكاب المعاصي يكون دائماً عن ضعف في الإيمان والعقل، ولأنّ الأنبياء يتمتعون بأقصى الكمال العقلي والإيماني، فهم لن يضعفوا تحت تأثير الشهوة والغضب ليؤدّي بهم ذلك إلى المعصية، كما هي الحال مع الإنسان العاقل الذي لا يخطر على باله ولو للحظة واحدة أن يتجرّع كأساً من السم.

نعم، إنّها حقيقة ساطعة جرى التأكيد عليها في المعارف الإسلامية، فلنسمع القرآن الكريم وهو يتلو علينا قصة إبراهيم حيث يخاطبه الله عز وجلّ بقوله: «.. قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَاماً قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» (البقرة: ١٢٤). وأحد أنواع الظلم ظلم النفس من خلال ارتكاب المعاصي؛ لأنّ المرتكب للمعصية يحرم نفسه من بلوغ الكمال ويسوقها نحو جهنّم، فأيّ ظلم أكبر من هذا؟! وبحسب قول الله تعالى في هذه الآية، فإنّه سبحانه لا يمنح كتابه أو عهده ـ والنبوة من مصاديق هذا العهد أيضاً ـ للظالمين، ما يعني أن يكون النبي معصوماً، ومن الواضح أنّ امتلاك العصمة ليس معناه إكراه الأنبياء على ترك المعاصي، بل الفهم الصحيح والكامل لحقيقة المعصية وطبيعتها، فيرتدع النبي عن ارتكابها كنتيجة لهذا الفهم الكامل.

إنّنا نرى في الديانة المسيحية أنها تحث الناس على اتّباع الأصول الأخلاقية والتمسّك بالفضائل الإنسانية واجتناب الموبقات والمعاصي، لكنّها من الناحية الأخرى تنفي عن الأنبياء العصمة، أليس هذا تناقضاً واضحاً؟ إذ كيف يمكن دعوة الناس ـ وهم ليسوا بمصطفين ـ إلى ترك المعاصي والموبقات فيما قدواتهم المصطفين من قبل الله تعالى

والمرسلين لهدايتهم صوب القيم الإنسانية لا يتورّعون عن ارتكاب أفظع وأقبح المعاصي، كارتكاب الزنا مع المرأة المتزوجة؟

٢ـ أمثلة على القسوة والغلظة

٢ . ١ . ثُمَّ عَادَ يَشُوعُ إِلَى دَبِيرَ وَهَاجَمَهَا، وَاسْتَوْلَى عَلَيْهَا وَدَمَّرَهَا مَعَ ضَوَاحِيهَا وَقَتَلَ مَلِكَهَا وَكُلَّ نَفْسٍ فِيهَا بِحَدِّ السَّيْفِ فَلَمْ يُفْلِتْ مِنْهَا نَاجٍ (يوشع ١٠: ٣٨ ـ ٤١).

٢ . ٢ . فَاذْهَبِ الآنَ وَهَاجِمْ عَمَالِيقَ وَاقْضِ عَلَى كُلِّ مَالَهُ. لاَ تَعْفُ عَنْ أَحَدٍ مِنْهُمْ بَلِ اقْتُلْهُمْ جَمِيعاً رِجَالاً وَنِسَاءً، وَأَطْفَالاً وَرُضَّعاً، بَقَراً وَغَنَماً، جِمَالاً وَحَمِيراً (كتاب صموئيل الأول ١٥: ٣، ١١).

٢ . ٣ . فَلاَ تَسْتَبْقُوا فِيهَا نَسَمَةً حَيَّةً، بَلْ دَمِّرُوهَا عَنْ بِكْرَةِ أَبِيهَا (التثنية ٢٠: ١٦).

٣ـ أمثلة على بعض المتناقضات

٣ . ١ . ثُمَّ عَادَ فَاحْتَدَمَ غَضَبُ الرَّبِّ عَلَى إِسْرَائِيلَ، فَأَثَارَ دَاوُدَ عَلَيْهِمْ قَائِلاً: «هَيَّا قُمْ بِإِحْصَاءِ إِسْرَائِيلَ وَيَهُوذَا» (كتاب صموئيل الثاني ٢٤: ١)، في حين جاء في كتاب أخبار الأيام الأول بأنّ الشيطان هو الذي أغوى داود، لنستمع لهذا القول: وَتَآمَرَ الشَّيْطَانُ ضِدَّ إِسْرَائِيلَ، فَأَغْرَى دَاوُدَ بِإِحْصَاءِ الشَّعْبِ (كتاب أخبار الأيام الأول ٢١: ١).

٣ . ٢ . وَمَا لَبِثَ الأَرَامِيُّونَ أَنِ انْدَحَرُوا أَمَامَ الإِسْرَائِيلِيِّينَ، فَقَتَلَتْ قُوَّاتُ دَاوُدَ رِجَالَ سَبْعِ مِئَةِ مَرْكَبَةٍ (صموئيل الثاني ١٠: ١٨)، بينما ورد في كتاب أخبار الأيام الأول: وَقَتَلَ دَاوُدُ سَبْعَةَ آلافٍ مِنْ قَادَةِ الْمَرْكَبَاتِ (كتاب أخبار الأيام الأول ١٩: ١٨).

٣ . ٣ . جاء في كتاب الملوك الأول: وَهِيَ تَسَعُ أَلْفَيْ بَثٍّ (نَحْوَ أَحَدَ عَشَرَ أَلْفاً وَخَمْسِ مِئَةِ جَالُونٍ مِنَ الْمَاءِ) (كتاب الملوك الأول ٧: ٢٦)، وورد في كتاب أخبار الأيام الثاني: وَكَانَتْ تَتَّسِعُ لِثَلاثَةِ آلافِ بَثٍّ (نَحْوَ اثْنَيْنِ وَسَبْعِينَ أَلْفاً وَخَمْسِ مِئَةِ لِتْرٍ) (كتاب أخبار الأيّام الثاني ٤: ٥).

٣ . ٤ . وَكَانَ لِسُلَيْمَانَ أَرْبَعَةُ آلافِ مِذْوَدٍ لِلْخَيْلِ وَلِلْمَرْكَبَاتِ (كتاب أخبار الأيام الثاني ٩: ٢٥)، بينما ورد في كتاب الملوك الأول: وَكَانَ لِسُلَيْمَانَ أَرْبَعُونَ أَلْفَ مِذْوَدٍ لِخَيْلِ مَرْكَبَاتِهِ (كتاب الملوك الأول ٤: ٢٦).

ب: العهد الجديد

يشتمل العهد الجديد على ٢٧ سفراً: ٤ أناجيل[٧] (إنجيل متّى (Gospel according to Mathew) وإنجيل مرقس (Gospel according to Mark) وإنجيل لوقا (Gospel according to Luke) وإنجيل يوحنا (Gospel according to Jone) وأعمال الرسل (Acts) و ٢١ رسالة من بولس إلى الروم (Romans) وقرنتيان الأول والثاني (Corinthians I&II) والغلاطيون (Galatians) والأفسسيون (Ephesians) وفيليبيان (Philippians) وكلسيان (Colossians) وتسالونيكيان الأول والثاني (Thessalonians I&II) وتيموثاوس الأول والثاني (Timothy I&II) وتيطس (Titus) وفليمون (Philemon) والعبرانيون (Hebrews) ورسالة يعقوب (Jacob) ورسائل بطرس الأولى والثانية (Peter I&II) ورسائل يوحنا الأولى والثانية والثالثة (John ١،٢،٣) ورسالة يهوذا (Jude) وكتاب المكاشفة (Apocalypse) أو (Revelation).

وعلى غرار العهد القديم، استغرق تدوين وجمع العهد الجديد سنوات طوال، حتى ظهر الكتاب على النحو الذي عليه اليوم وذلك في عام ٣٦٧م[٨].

في بداية الأمر، لم يكن للمسيحيين كتاب خاص بهم، إذ كانوا يحيون المراسم الدينية في أيام الآحاد بترتيل بعض القطع من العهد القديم، وذلك قبل أن تقوم الكنيسة بتدوين العهد الجديد. في الفترة ٤٩ ـ ٦٢ ميلادية دوّنت رسائل بولس (Paul)[٩]، وهي تمثل في الواقع النواة الأولى لظهور العهد الجديد، ليلي ذلك ظهور إنجيل مرقس[١٠] أي في الأعوام ٦٥ ـ ٧٠م، وتوالى ظهور الأناجيل فدوّن في السنوات ٨٠ ـ ٩٠م إنجيل متّى[١١]، ومن ثمّ إنجيل لوقا[١٢] وفي نفس السنوات، ولمّا كانت الأناجيل الثلاثة الأخيرة متشابهة إلى حدّ بعيد، فقد سمّيت بالأناجيل المتشابهة (The Synoptic Gospels)، وأخيراً جاء يوحنا[١٣] ليختم هذه السلسلة بآخر الأناجيل[١٤].

ولعلّ ما يثير الدهشة في هذه الأناجيل أنّها جميعها دوّنت باللغة اليونانية وليست بالآرامية لغة السيد المسيح الأصلية، كما أنّها دوّنت بعد سنوات من صعود السيد المسيح إلى السماء، فمثلاً كتاب أعمال الرسل دوّنه لوقا وهو يتناول نشاط الرسل في نشر المسيحية في الغرب حتى عام ٦٣م، وظهر لأول مرة في حدود عام ٩٠م، وكتاب

«المكاشفات» وهو شرح لمكاشفة يوحنا الرسول أثناء نفيه في بطموس (Patmos)، ظهر في السنوات نفسها تقريباً.

إذن، على مدى سنين طوال دوّنت مجموعة من الكتب المختلفة على يد كتّاب عديدين، فقامت الكنيسة بجمعها في كتاب واحد وهو الكتاب المقدس الذي لدينا اليوم. وقد حظرت الكنيسة في نهاية القرن الثاني الميلادي تدوين أناجيل جديدة لذلك أعلنت جمع الكتب المذكورة تحت كتاب واحد أسمته الكتاب المقدس، مؤكّدة أنّ ما كان بالإمكان تدوينه قد دوّن ولا ينبغي بعد الآن إضافة شيء إلى العهد الجديد.

منذ البدايات الأولى للمسيحية، ظهرت بين أتباع هذه الديانة الاختلافات العقائدية حول بعض القضايا المحورية من قبيل ألوهية المسيح وبنوته لله وألوهية والدته و.. ومن أجل استيعاب هذه الاختلافات دعا الإمبراطور قسطنطين قيصر الروم في عام ٣٢٥م مجمع الأساقفة الكبار إلى الانعقاد في نيقية (Nicaea) لحلّ هذه الاختلافات، وبعد مناظرات ومساجلات كثيرة، اتّفق معظم المجتمعين على التعاليم المسيحية الحالية، وصدر عن ذلك المجمع كتاب للعقائد استكمل لاحقاً عبر المجامع المسيحية الأخرى.

بعض التعاليم الرئيسية في الديانة المسيحية

١ ـ **التثليث (The Tirmity)**: وهو القول بأنّ الله واحد لكنّه في الوقت نفسه ينقسم إلى ثلاثة: الأب والإبن والروح القدس، وكل أقنوم من هذه الأقانيم هو الله، لكن مع ذلك لا يمكن فصلها عن بعضها؛ فالنبي عيسى هو ابن الله وفي الوقت عينه هو الرب مجسّداً.

٢ ـ **الخطيئة الأصلية (The Original Sin)**: إنّ الإنسان مذنب بالفطرة؛ فخطيئة آدم في أكله من الشجرة المحرّمة قد انتقلت إلى نسله، وأنّ كل إنسان يرثها عن والديه، وأنّه يحمل هذا الإرث منذ اللحظة الأولى لانعقاد نطفته وهو في رحم أمه، وجميع البشر ـ عدا عيسى وأمّه ـ يحملون هذه الخطيئة، ولا سبيل للتخلّص منها إلا من خلال الكفارة.

٣ ـ **الكفارة (The Redemption)**: تقول العقيدة المسيحية بأنّ الإنسان لا يستطيع التخلّص من الخطيئة الأصلية التي ورثها ولا حتى عن طريق التوبة، وكذلك

الحال مع الخطايا الأخرى؛ لذلك افتدى عيسى ـ الإله المتجسّد ـ البشرية بأنّه حمل عنها آلامها وخطاياها فكان صلبه لتتطهّر الإنسانية من آثامها والسبيل الوحيد للتطهّر من الخطيئة الأصلية هي التعميد باسم الأب والابن والروح القدس، وكذلك تجب على الإنسان التوبة من الذنوب الأخرى بنفس الطريقة، أي باسم الأقانيم الثلاثة الأب والابن والروح القدس، وباتّباع تعاليم السيد المسيح التي تلقّنها الكنيسة، وأن يتّخذ من عيسى مخلصاً له (The Savior)[١٥].

قراءة نقدية في التعاليم المسيحية

نلحظ هنا أنّ التعاليم أعلاه تتعارض مع أبسط بديهيات العقل لا بل إنّ العقل السليم يرفضها، ناهيك عن عدم وجود أي إشارة تدلل على هذه التعاليم والمعتقدات في الأناجيل، وهي قد ظهرت بعد عيسى بسنوات وذلك عن طريق بولس[١٦].

ظهر مصطلح التثليث لأول مرة في عام ١٨٠م، وقد أطلقه ثيوفيلوس (Theophilus)[١٧]، وبعد ذلك توسّعت قاعدة الإيمان بها لدى المسيحيين شيئاً فشيئاً، حتى وصلت ذروة اكتمالها في اجتماع القسطنطينية في عام ٣٢٥م. ويعتقد الباحثون في الشأن المسيحي أنّ هذه العقيدة انتقلت إلى المسيحية من خلال تأثرها بالأمم الأخرى مثل الحضارة المصرية والهندية والرومانية، لتأخذ بعد ذلك شكلاً متطوراً. وفي الحقيقة، ثمّة إصحاحات كثيرة في الكتاب المقدس تؤكّد صراحة على وحدانية الله (التثنية ٦: ٤، والخروج ٩: ١٤، وأشعيا ٤٠: ١٨، ٢٥، ومرقس ١٢: ٢٩، ويعقوب ٢: ١٩، والروم ٣: ٢٩، ٣٠، والأعمال ٢٤: ١٢). وقد وردت كلمة الله في الكتاب حوالي ١٠٠٠ مرة كدلالة على شخص آخر غير المسيح. كما تتحدث بعض الآيات عن عيسى باعتباره شخصاً غير الله وأنّه إنسان وعبدٌ لله (الأعمال ٢: ١٣، ٢٢، ٢٦؛ ولوقا ٢: ٥) كما ثمّة إصحاحات في الكتاب المقدّس تعظّم من شأن الأب على حساب الابن كما في (يوحنا ١٤: ٢٨)، هذا في حين أنّه وبحسب عقيدة التثليث فإنّ الأقانيم الثلاثة متساوية في المنزلة ولا تفاضل بينها.

ولو فرضنا جدلاً أنّ هذه العقيدة تستوحى من الأناجيل، فأيّ حجّية إذاً لهذه الأناجيل؟ وما الذي يدعونا إلى القبول بها؟ كيف لنا القبول بكتاب يزخر بكل هذه المتناقضات ويفتقر إلى الانسجام ووحدة التعاليم، فضلاً عن أنّ يداً بشرية دوّنته ما يعني

أنّه ليس بوحي منزل، كما برهنّا على ذلك خلال البحث، فكيف لهذا الكتاب أن يغدو مرجعاً إيمانياً مخالفاً للبديهيات العقلية؟ والحق يقال: إنّ المسيحيين أنفسهم باتوا عاجزين عن تقديم تفسير لعقيدة التثليث سوى قولهم: إنّها وصلتهم عن طريق الوحي وأنّهم عاجزون عن تفسيرها عقلياً.

ويتمسّك المسيحيون ـ إلى حدّ بعيد ـ بمسألة «الإيمان» لتأييد دعواهم هذه، ولكن حتى هذا التبرير لم يحل دون طرح تساؤل رئيس لمّا يزل يشكّل هاجساً ألا وهو: كيف يمكن أن نتجاهل أهم ما يميّز الإنسان (ونعني العقل) ونضع هذه الهبة الإلهية العظيمة جانباً لتبرير معتقد لا يحمل أبسط مقوّمات التفكير المنطقي العقلاني؟ وإذا كان لابدّ من الإيمان بهذه العقيدة ـ على الرغم من تناقضها مع العقل ـ والتنكر للاستدلال العقلي، فلماذا الإيمان بها على وجه التحديد وليس الإيمان بعقيدة أخرى مثلاً كالعقيدة الهندوسية أو البوذية أو الكونفوشيوسية...؟ ما هو المائز الذي يضفي على التثليث يقيناً ويجعله عقيدة الخلاص؟ في الحقيقة لا شيء، لا عقل ولا وحي ولا أيّ شيء آخر.

يقول العقل بأنّ الشيء الواحد لا يمكن أن يكون في ذات الوقت ثلاثة، ويقول أيضاً بأنّ الله واجب الوجود والذي هو صرف الوجود يستحيل أن يكون مركباً وذلك لحاجة المركّب إلى أجزائه المكوّنة له لكي تتحقّق ذاته المركّبة، وتنزّه الله وتعاليه عن النقص أو الحاجة للغير، ولهذا السبب بالذات استحال التجسيم على الله واحتوائه في جسم آخر وتجلّيه في هيئة جسم؛ ذلك أنّ الجسم بحاجة إلى جسمانيّته، وهذا يقودنا أيضاً إلى الاستنتاج باستحالة أن يكون لله ولد أو شريك (انظر: التوحيد: ١ ـ ٤، والبقرة: ١١٦، ومريم: ٨٨ ـ ٩٢، والجنّ: ٣، والكهف: ٤، والإسراء: ١١١، والأنعام: ١٦٣، والفرقان: ٢. وحول بطلان عقيدة التثليث انظر: النساء: ١٧١، والمائدة: ٧٣).

إنّ روح القدس في العقيدة الإسلامية هو الملك الأعظم أي جبرائيل الذي يضطلع بمهمّة إبلاغ الوحي الإلهي للأنبياء، ولهذا الملك منزلة عظيمة عند الله تعالى (انظر: البقرة: ٩٧، النحل: ١٠٢، التكوير: ١٩ ـ ٢١). إنّه مخلوق الله وعبده كما عيسى × (الأنبياء: ٢٦)؛ ولذا فإنّ اعتباره شريكاً لله باطل بالمقدار عينه الذي تكون فيه شراكة عيسى لله باطلة.

ولا تستند عقيدة الخطيئة الأصلية ـ وبالتبع عقيدة الكفارة ـ إلى أي دليل عقلي أو

منطقي، إذ إنّه حتى مع فرض ارتكاب آدم للخطيئة ـ والأمر ليس كذلك، وقد جاء تفسيره في التعاليم الإسلامية ـ فأيّ منطق عقلي يلزم توريث هذه الخطيئة للجنين وهو في بطن أمه؟ وأيّ مسوّغ يقول بأن يحمل عنه شخص آخر الآلام والعذاب ويُصلب ليغفر ذنب آدم؟ ووفق أيّ قاعدة يكون صلب إنسان ما تطهيراً للبشر من ذنوبهم؟

وعند استعراض سلسلة نسب عيسى، ذكر الزنا مرّتين كما ورد في الإنجيل: الأولى في (إنجيل متى ١: ٣): وَيَهُوذَا أَنْجَبَ فَارِصَ وَزَارَحَ مِنْ ثَامَارَ (وتامار هذه كنّة يهوذا اضطجع معها فأولدها فارص وزارح: التكوين: ٣٨)، والثانية (إنجيل متى ١: ٧) عندما ضاجع داوود أوريا فأولدها سليمان. كما أشرنا إلى ذلك آنفاً.

١ ـ تقول التعاليم المسيحية: إنّ عيسى هو الله، بيد أنّه أولاً: لم يصرّح عيسى مطلقاً بأنّه الله، وثانياً: هو نفسه (عيسى) قال: «لِمَاذَا تَدْعُونِي الصَّالِحَ؟ لَيْسَ أَحَدٌ صَالِحاً إِلاَّ وَاحِدٌ، وَهُوَ اللّهُ»، (مرقس ١٠: ١٧، ١٨). ثالثاً: جاء في الأناجيل أنّ عيسى كان يصلّي في البراري «وَفِي الْيَوْمِ التَّالِي، نَهَضَ بَاكِراً قَبْلَ الْفَجْرِ، وَخَرَجَ إِلَى مَكَانٍ مُقْفِرٍ وَأَخَذَ يُصَلِّي هُنَاكَ»، (مرقس ١: ٣٥، لوقا ٥: ١٦)، فلمن يصلّي إذاً إن كان هو نفسه الله؟ رابعاً: قال عيسى: «وَأَنَا لاَ يُمْكِنُ أَنْ أَفْعَلَ شَيْئاً مِنْ تِلْقَاءِ ذَاتِي»، (يوحنا ٥: ٣٠)، فأيّ إله هذا الذي لا يستطيع شيئاً؟ خامساً: ورد في الأناجيل بأنّ عيسى كان يردّد ساعة صلبه: «إِلهي! إِلهي! لِمَاذَا تَرَكْتَنِي؟» (متى ٢٧: ٤٦)، فهل يعقل أن يصلب من كان إلهاً أو أن يضطرب ساعة صلبه ويلوم إلهه بقوله: لم تركتني؟ و..

٢ ـ تقول المسيحية بأنّ عيسى هو ابن الله، لكنّا نقول: أولاً: لم يقتصر هذا اللقب على عيسى وحده، بل أطلق على آدم من قبله كما جاء ذلك في الكتاب المقدس، وعلى سائر الأنبياء أيضاً (لوقا ٣: ٣٨... بْنِ أَنُوشَ بْنِ شِيثِ، بْنِ آدَمَ ابْنِ اللهِ؛ وانظر أيضاً: التكوين ٦: ١، ٢، الخروج ٤: ٢١ ـ ٢٣، إرميا ٣١: ٩، نشيد الأناشيد لسليمان ٢: ٧)، ثانياً: طبقاً لما ورد في الأناجيل فإنّ عيسى قال عن نفسه في ثمانين موضعاً بأنّه ابن الله (انظر على سبيل المثال: متى ١٦: ٢٩).

٣ ـ يقول عيسى: «لاَ تَظُنُّوا أَنِّي جِئْتُ لأُلْغِيَ الشَّرِيعَةَ أَوِ الأَنْبِيَاءَ. مَا جِئْتُ لأُلْغِيَ، بَلْ لأُكَمِّلَ. فَالْحَقَّ أَقُولُ لَكُمْ: إِلَى أَنْ تَزُولَ الأَرْضُ وَالسَّمَاءُ، لَنْ يَزُولَ حَرْفٌ وَاحِدٌ أَوْ نُقْطَةٌ وَاحِدَةٌ مِنَ الشَّرِيعَةِ، حَتَّى يَتِمَّ كُلُّ شَيْءٍ. فَأَيُّ مَنْ خَالَفَ وَاحِدَةً مِنْ هَذِهِ الْوَصَايَا الصُّغْرَى،

وَعَلَّمَ النَّاسَ أَنْ يَفْعَلُوا فِعْلَهُ، يُدْعَى الأَصْغَرَ فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ» (متى ٥: ١٧ ـ ٢٠)، لكنّ التوراة تحرّم تناول لحم الخنزير بينما يحلّله الإنجيل: «وَالْخِنْزِيرُ أَيْضاً نَجِسٌ لَكُمْ لأَنَّهُ مَشْقُوقُ الظِّلْفِ وَلَكِنَّهُ غَيْرُ مُجْتَرٍّ» (كتاب اللاويين ١١: ٧، التثنية ١٤: ٨). كما أنّ الختان في اليهودية واجب (التكوين ١٧: ١١ ـ ١٥)، في حين لا تعترف به المسيحية أمراً دينياً واجب الطاعة (انظر: أعمال الرسل ١٥: ٥ ـ ٢٢).

٤ ـ يصاب زكريا بالخرس عقاباً له على عدم إطاعته لكلام جبرائيل، ويبقى كذلك لعدّة أيام: «وَهَا أَنْتَ سَتَبْقَى صَامِتاً لاَ تَسْتَطِيعُ الْكَلاَمَ، إِلَى الْيَوْمِ الَّذِي يَحْدُثُ فِيهِ هَذَا، لأَنَّكَ لَمْ تُصَدِّقْ كَلاَمِي، وَهُوَ سَيَتِمُّ فِي حِينِهِ» (لوقا ١: ١٨ ـ ٢٢).

٥ ـ تتباين روايات الإناجيل بشكل كبير حول قيام عيسى من القبر والأحداث المتصلة بها، انظر: «وَفِي الْيَوْمِ الأَوَّلِ مِنَ الأُسْبُوعِ، بَعْدَ انْتِهَاءِ السَّبْتِ، ذَهَبَتْ مَرْيَمُ الْمَجْدَلِيَّةُ وَمَرْيَمُ الأُخْرَى تَتَفَقَّدَانِ الْقَبْرَ. فَإِذَا زِلْزَالٌ عَنِيفٌ قَدْ حَدَثَ، لأَنَّ مَلاَكاً مِنْ عِنْدِ الرَّبِّ نَزَلَ مِنَ السَّمَاءِ، وَجَاءَ فَدَحْرَجَ الْحَجَرَ وَجَلَسَ عَلَيْهِ» (متى ٢٨: ١ ـ ٤)، «وَلَمَّا انْتَهَى السَّبْتُ، اشْتَرَتْ مَرْيَمُ الْمَجْدَلِيَّةُ وَمَرْيَمُ أُمُّ يَعْقُوبَ وَسَالُومَةُ طُيُوباً عِطْرِيَّةً لِيَأْتِينَ وَيَدْهُنَّهُ. وَفِي الْيَوْمِ الأَوَّلِ مِنَ الأُسْبُوعِ، أَتَيْنَ إِلَى الْقَبْرِ بَاكِراً جِدّاً مَعَ طُلُوعِ الشَّمْسِ. وَكُنَّ يَقُلْنَ بَعْضُهُنَّ لِبَعْضٍ: «مَنْ يُدَحْرِجُ لَنَا الْحَجَرَ مِنْ عَلَى بَابِ الْقَبْرِ؟» لكِنَّهُنَّ تَطَلَّعْنَ فَرَأَيْنَ أَنَّ الْحَجَرَ قَدْ دُحْرِجَ، مَعَ أَنَّهُ كَانَ كَبِيراً جِدّاً. وَإِذْ دَخَلْنَ الْقَبْرَ، رَأَيْنَ فِي الْجِهَةِ الْيُمْنَى شَابّاً جَالِساً، لاَبِساً ثَوْباً أَبْيَضَ» (لم يجلس على القبر)...

وكذلك، وبحسب ما جاء في إنجيل لوقا (٢٣: ٤٩، ٥٥، ٢٤: ١ ـ ٥)، «أَمَّا جَمِيعُ مَعَارِفِهِ (ليس فقط ثلاث نساء)، بِمَنْ فِيهِمِ النِّسَاءُ اللَّوَاتِي تَبِعْنَهُ مِنَ الْجَلِيلِ، فَقَدْ كَانُوا وَاقِفِينَ مِنْ بَعِيدٍ يُرَاقِبُونَ هذِهِ الأُمُورَ... وَتَبِعَتْ يُوسُفَ النِّسَاءُ اللَّوَاتِي خَرَجْنَ مِنَ الْجَلِيلِ مَعَ يَسُوعَ، فَرَأَيْنَ الْقَبْرَ وَكَيْفَ وُضِعَ جُثْمَانُهُ... وَلكِنْ فِي الْيَوْمِ الأَوَّلِ مِنَ الأُسْبُوعِ، بَاكِراً جِدّاً، جِئْنَ إِلَى الْقَبْرِ حَامِلاَتٍ الْحَنُوطَ الَّذِي هَيَّأْنَهُ. فَوَجَدْنَ أَنَّ الْحَجَرَ قَدْ دُحْرِجَ عَنِ الْقَبْرِ (لم يرين كيف دُحرج). وَلكِنْ لَمَّا دَخَلْنَ لَمْ يَجِدْنَ جُثْمَانَ الرَّبِّ يَسُوعَ. وَفِيمَا هُنَّ مُتَحَيِّرَاتٌ فِي ذلِكَ، إِذَا رَجُلاَنِ (وليس رجل واحد) بِثِيَابٍ بَرَّاقَةٍ قَدْ وَقَفَا بِجَانِبِهِنَّ (ولم يجلسا على القبر)...

ونلاحظ هنا كيف أنّ حدثاً يعدّ رئيسياً في الديانة المسيحية ومن أهمّ تعاليمها، قد

روي بروايات متباينة ومختلفة في ثلاثة أناجيل.

ويقول إنجيل يوحنا ٣: ١٣ «وَمَا صَعِدَ أَحَدٌ إِلَى السَّمَاءِ إِلاَّ الَّذِي نَزَلَ مِنَ السَّمَاءِ، وَهُوَ ابْنُ الإِنْسَانِ الَّذِي هُوَ فِي السَّمَاءِ»، بينما نقرأ في كتاب الملوك الثاني ٢: ١ «وَعِنْدَمَا أَزْمَعَ الرَّبُّ أَنْ يَنْقُلَ إِيلِيَّا فِي الْعَاصِفَةِ إِلَى السَّمَاءِ».

ويقول عيسى: «فَإِنَّ يُوحَنَّا هَذَا، هُوَ إِيلِيَّا الَّذِي كَانَ رُجُوعُهُ مُنْتَظَراً»، (متى ١١: ١٤)، في حين نجد يحيى (يوحنا) نفسه ينكر هذا الأمر بصراحة «وَهَذِهِ شَهَادَةُ يُوحَنَّا حِينَ أَرْسَلَ الْيَهُودُ مِنْ أُورُشَلِيمَ بَعْضَ الْكَهَنَةِ وَاللاَّوِيِّينَ يَسْأَلُونَهُ: «مَنْ أَنْتَ؟» فَاعْتَرَفَ وَلَمْ يُنْكِرْ، بَلْ أَكَّدَ قَائِلاً: «لَسْتُ أَنَا الْمَسِيحَ». فَسَأَلُوهُ: «مَاذَا إِذَنْ؟ هَلْ أَنْتَ إِيلِيَّا؟» قَالَ: «لَسْتُ إِيَّاهُ!» (يوحنا ١: ٢٠ ـ ٢٢)، تُرى، أيّ منهما يكذب؟

ويقول يوحنا ١: ١٨ «مَا مِنْ أَحَدٍ رَأَى اللهَ قَطُّ»، وفي الرسالة الأولى إلى تيموثاوس ٦: ١٦ «الَّذِي لَمْ يَرَهُ أَيُّ إِنْسَانٍ وَلاَ يَقْدِرُ أَنْ يَرَاهُ»، وجاء في سفر الخروج ٣٣: ٢٠ أنّ الله قال لموسى: «وَلَكِنَّكَ لَنْ تَرَى وَجْهِي، لأَنَّ الإِنْسَانَ الَّذِي يَرَانِي لاَ يَعِيشُ»، وتختلف الرواية في موضع آخر من نفس السفر ٣٣: ١١ «فَكَانَ الرَّبُّ يُكَلِّمُ مُوسَى وَجْهاً لِوَجْهٍ كَمَا يُكَلِّمُ الإِنْسَانُ صَاحِبَهُ»، وأيضاً في نفس السفر «ثُمَّ صَعِدَ مُوسَى وَهَرُونُ وَنَادَابُ وَأَبِيهُو وَسَبْعُونَ مِنْ شُيُوخِ إِسْرَائِيلَ، وَرَأَوْا إِلَهَ إِسْرَائِيلَ».. وفي سفر التكوين ٣٢: ٣٠، يقول: «وَدَعَا يَعْقُوبُ اسْمَ الْمَكَانِ فَنِيئِيلَ (وَمَعْنَاهُ: وَجْهُ اللهِ) إِذْ قَالَ: «لأَنِّي شَاهَدْتُ اللهَ وَجْهاً لِوَجْهٍ وَبَقِيتُ حَيّاً»... وفي سفر الخروج ٣٣: ٢٣ نقرأ: «ثُمَّ أَرْفَعُ يَدِي فَتَنْظُرُ وَرَائِي، أَمَّا وَجْهِي فَيَظَلُّ مَحْجُوباً عَنِ الْعِيَانِ».

ويقول عيسى: «لاَ تَظُنُّوا أَنِّي جِئْتُ لأُرْسِيَ سَلاماً عَلَى الأَرْضِ. مَا جِئْتُ لأُرْسِيَ سَلاَماً، بَلْ سَيْفاً. فَإِنِّي جِئْتُ لأَجْعَلَ الإِنْسَانَ عَلَى خِلاَفٍ مَعَ أَبِيهِ، وَالْبِنْتَ مَعَ أُمِّهَا، وَالْكَنَّةَ مَعَ حَمَاتِهَا. وَهَكَذَا يَصِيرُ أَعْدَاءَ الإِنْسَانِ أَهْلُ بَيْتِهِ».

وخلاصة القول: إذا كان الذي يبشّر بتعاليم المسيح هو من كان عدوّه اللدود، والذي لم يؤمن به في حياته، ودوّن إنجيله بعد سنوات من صعود المسيح وبلغة غير لغته، فهل نتوقّع مصيراً للإنجيل غير التحريف؟![١٨].

الهوامش

(١) [illegible]

(٢) [illegible]

(٣) William Barclay, The Bible Companion, P. [illegible]

(٤) [illegible]

(٥) [illegible] William Barclay, The Bible Companion, P.[illegible]

(٦) [illegible]

(٧) [illegible] (evangelion) [illegible]

(٨) William Barclay, The Bible Companion, P.[illegible]

(٩) [illegible] (Peter) [illegible] Saul [illegible]

(١٠) [illegible]

[illegible].

(١١) [illegible].

(١٢) [illegible]

[illegible].

(١٣) [illegible]

[illegible].

(١٤) [illegible]

[illegible].

(١٥) [illegible]: De Groot, J.F., Chatholic Teachings

(١٦) [illegible]: William Barclay: The Bible companion, P.[illegible].

(١٧) [illegible]: The Oxford Dictionary of Christian: Church, Lady Margret & Dillenberger.

(١٨) [illegible]

[illegible]

[illegible].

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]. William Barclay, The Bible Companion, The (Holy) Bible Deedat, Ahmed, Combat Kit De Groot, J.F. Chatholic Teachings Steinmuller, John E. & Sullivan, Kathryn, Chatholic Biblical Encycopedia

العرفان الإسلامي، تصوّف هجين أم نزعة روحية أصيلة؟!
استعراض للنظريات والمواقف

السيد إسحاق الحسيني الكوهساري(*)

المقدمة في أسئلة بالغة الأهمية

لا يتحدّد العرفان والتصوف ـ بكلا قسميه: الإيجابي والسلبي ـ بدين خاص وثقافة معينة، فقد كانا ولا يزالان متأثرين بجوانب الإفراط والتفريط، فمن جهة يلتزم المسلمون بالكتاب والسنّة، ويتأثروا من جهة أخرى بالثقافة التي سبقت الإسلام، من هنا ظهرت تيارات انحرافية سياسية وأخلاقية دعت إلى فصل الدين عن السياسة في عصر الحكومات السابقة كالحكومة الأموية والعباسية، مما أوجد أرضية انحرافية خصبة تدعى «بالعرفان والتصوف» في المجتمع الإسلامي، فسمّى بعض المسلمي أنفسهم «بالزاهد والعارف»، واصطلحوا على أنفسهم تسمية المتصوفة، فقالوا بالحلول والاتحاد في العرفان النظري، وعزل الشريعة عن الطريقة في العرفان العملي، وبنوا لهم (خانقاهات) بدلاً من الذهاب إلى المساجد، وعزلوا أنفسهم عن صفوف المسلمين، وانقسموا إلى فرق وطوائف مختلفة، وقد شهد التاريخ الإسلامي وتاريخ الفلسفة والعرفان كل تلك التحولات والأحداث الفكرية والسياسية، من هنا فليس هدفنا في هذا البحث الدفاع والتصدي لكل ما هو أجنبي وغريب في العرفان والتصوف، بل الدفاع عن العرفان الأصيل النابع من الإسلام «أي الكتاب والسنّة والعترة الطاهرة».

لقد دخل العرفان والتصوف الإسلامي في إطار العلوم الإنسانية قديماً، كما أثبتت ذلك المؤشرات والأدلة التاريخية، وقد كان لكل منهما أتباع ومؤيدون، وخصوم رافضون، من المسلمين والمستشرقين.

(*) ....

ونستعرض في هذا البحث عدة محاور أساسية وأسئلة هي:

١ ـ هل يمكن اتصاف العرفان والتصوف بكونه إسلامياً أو غير إسلامي أم لا؟

وللإجابة عن هذا السؤال، هناك ثلاثة آراء هي:

الرأي الأول: وهو للعرفاء والمتصوفين الأوائل، فهم يرون أن أفكارهم تنطبق على الإسلام الأصيل، وأنها نابعة من الإسلام دون أيّ انحراف، ويبرّئون أنفسهم عن كل سلوك خاطئ أو التقاط.

الرأي الثاني: وهو رأي أهل الحديث وبعض المستشرقين، فهم يعتقدون أن هناك هجمة ثقافية أجنبية لمواجهة الإسلام، هدفها إبعاد الإسلام عن مبادئه الأصلية، وهي ثقافة مستوردة جاءت من ثقافات الدول المجاورة وغيرها مثل: اليونان، وإيران، والهند، والصين، والزنادقة والخارجين عن الثقافة الإسلامية بعد عصر الترجمة. وقد استند القائلون بهذا الرأي إلى الأحاديث والروايات الصحيحة في هذا الباب، واعترفوا بأن هذه الهجمة دخلت الإسلام من الخارج، مما دعا المسلمين إلى تفسيقهم وتكفيرهم، بل وجوب قتلهم وإراقة دمائهم. وتابع أهل الحديث الأوائل في رأيهم هذا بعض الباحثين والمفكرين والمستشرقين.

الرأي الثالث: وهو لبعض المعتدلين في نظرتهم واتجاههم حول العرفان والتصوف، كالإمام الخميني والشهيد المطهري والعلامة الطباطبائي، مبتعدين عن الإفراط والتفريط، ومعتقدين أن العرفان الأصيل هو المعبّر عن الكتاب والسنّة والأدعية، ومناجات الأئمة المعصومين، كدعاء كميل ودعاء الإمام الحسين في عرفة، والصحيفة السجادية، والمناجاة الشعبانية، ودعاء أبي حمزة الثمالي، وسنقدّم في هذا البحث نقداً موضوعياً وتحليلاً علمياً لكل من تلك الآراء الثلاثة حول التصوف والعرفان.

هل يمكن اتصاف العرفان والفلسفة بالمفهوم الإسلامي وغير الإسلامي؟ ونطرح السؤال بصيغة أخرى: هل تعبير الفلسفة والعرفان الإسلامي صحيح أم لا؟ وينبع هذا السؤال من صميم سؤال آخر هو: هل يمكن تسمية العلوم والفلسفة والعرفان بالإسلامية أم لا؟! فالوصف الإسلامي إما ينشأ من هذه الجهة، أو من جهة الفلاسفة والعرفاء، أو من جهة فحوى مفاهيم ومواضيع كل منهما وانطباقها على المفاهيم الإسلامية الأصيلة.

وعلى كل حال، فإن كلا النسبتين لا تستلزم أن كل ما يحتويه العلم هو مختصّ

بالمسلمين، وكذا فحواه ومفهومه، فإن قيل به فمعناه أن كل فلسفة وعرفان وما فيهما من مفاهيم ومعارف ستكون إسلامية؟! أو أن كافة العرفاء هم مسلمون؟! لكن بناء على هذا سوف لا يكون لدينا فلسفة وعرفان إسلامي، بل سنفقد أيضاً الفلسفة والعرفان المسيحي والأوروبي، فلا يصح نسبة أي علم أو فلسفة وعرفان لأي أمة من الأمم أو مذهب من المذاهب وطائفة من الطوائف[١].

وعلى هذا الأساس، لو قيل: إن المراد بالعرفان الإسلامي هو أن أكثر العرفاء هم مسلمون، أو أن أكثر مواضيعه نابعة من الكتاب والسنّة، فالنسبة صحيحة، وهو كلام مقبول، رغم وجود بعض المفاهيم التي لا تمتّ إلى الإسلام بصلة، ولا تتناسب مع العقيدة الإسلامية، ورغم وجود بعض العرفاء والفلاسفة غير المسلمين من اليهود أو المسيحيين.

وعلى كل حال، فلا ندّعي أن كل ما هو موجود في العرفان الحالي هو وليد الكتاب والسنة، بل هي مفاهيم وعناوين استعانت بالوحي، وقد خلد العرفاء والمفكرون الكبار الإسلاميون تراثاً عظيماً يدعى بالعرفان في فترات تاريخية صعبة، وذلك من خلال اعتمادهم على مناهج وأساليب إسلامية أصيلة، فأضفوا على الثقافة التي سبقت الإسلام منهجاً وأسلوباً علمياً، كان عاملاً في تطور العرفان وانتشاره.

هل العرفان الموجود حالياً ذو ماهية إسلامية؟

العرفان لغة بمعنى العلم، واصطلاحاً بمعنى معرفة الله سبحانه وتعالى[٢]، ولا شكّ أن العرفاء الأوائل لم يكن لهم اصطلاح خاصّ للعرفان، لعدم معرفتهم بأساليب التعاريف، فهو فنّ عصري جديد، قال السهروردي: زادت أقوال المشايخ قدس الله أسرارهم في التصوف عن أكثر من ألف قول، وذكرها كلّها أمر صعب، ولكن هذا الاختلاف إنما هو في اللفظ لا في المعنى طبعاً[٣]. فلم يكن لفظ الصوفي والعارف مستعملاً في القرن الأول، ولم تكن تطلق هذه التسمية على كل فئة أو طائفة[٤] بل بدأ استعمال لفظ (الصوفي) في منتصف القرن الثاني الهجري[٥]. ويشير تقرير سراج الطوسي في شرح حال سفيان الثوري (١٦١هـ) إلى أن لفظ العارف كان قد استعمل في القرن الثاني الهجري[٦]، ثمّ شاع استعماله وكثر في القرن الثالث الهجري، فأبدل أبو يزد لفظ الصوفي فقال: كمال العارف هو أن يضحي بنفسه لأجل الحق، فالعارف هو الذي يرى المعروف، ويجالس العالِمَ للعالَم[٧]، وذكر السقطي مثله[٨].

وعليه فتسمية العارف والصوفي لم تكن متداولة في القرن الأول الهجري، بل شاع استعمالهما في القرن الثالث والرابع وما بعدهما.

لقد كان العرفان طريقاً للمعرفة لدى كافة الشعوب والأمم، فهل كان العرفان الإسلامي كالفقه والأصول والتفسير والحديث؟ بمعنى كونه من العلوم التي أخذ المسلمون عناصرها ومكوناتها الأساسية من الإسلام وحده، فوضعوا لها ثوابت وقواعد وأصول في تهذيبها وصياغتها، أم أن العرفان كالطب والرياضيات بمعنى أنه أجنبي ومستورد من الخارج، ثم تكامل العرفان بعد ذلك من قبل المسلمين في أوساط الحضارة والثقافة الإسلامية، أم أن هناك قسماً ثالثاً؟

أ. نظرية التماهي بين العرفان والتصوف وبين الإسلام الأصيل

اعتقد كثير من العرفاء والمتصوفين أن العرفان والتصوف يمثلان الإسلام الواقعي المحض، حيث اتضحت فيه كثير من الحقائق الإسلامية والمعارف الإلهية أكثر من غيرهما من العلوم الأخرى. وأن المسلم الواقعي هو الذي يعتقد بهما ويسلكهما نهجاً له في حياته ويطبق تعاليمهما. لقد اعتمد التصوف والعرفان في جانبهما العملي والنظري على الكتاب والسنّة وسيرة الأئمة وكبار الصحابة.

يقول هؤلاء أيضاً: إن الاعتقاد بالحياة الأخروية في الإسلام جعل النظرة الواقعية إلى الحياة الدنيا واللذائذ والشهوات المادية نظرةً هامشية وسطحية على أنها لهو ولعب، كما قال الله تعالى: ﴿**اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ..**﴾ (الحديد: ٢٠)، وحياة النبي صلى الله عليه وآله هي الأسوة الحسنة، كما قال تعالى: ﴿**لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ**﴾ (الأحزاب: ٢١)، فهي المثل الأكمل والأنموذج الأعلى في الزهد والبساطة وعدم التكلّف في الحياة الدنيا، فرغم انشغاله صلى الله عليه وآله بالعبادات كان مأنوساً بالمناجاة والأدعية، وكان يختار لها أماكن خاصة في العزلة والانزواء، أو الاعتكاف في المسجد.

قراءة تقويمية لنظرية التماهي

إنّ القول بأنّ العرفان هو الإسلام المحض.. مجرد دعوى لا دليل عليها، ولا شواهد تاريخية تثبت صحتها ولا يمكن الدفاع عنها أيضاً[٩]. فقد أثبتت المؤشرات والشواهد

التاريخية والدراسات العلمية الحديثة أن ظهور التصوف والعرفان كان في بداية القرن الثاني والثالث الهجري، ثم شاع استعمالهما واتسع نطاقهما في تلك العصور؛ وأما أن بعض المسائل العرفانية أو أكثرها له جذور إسلامية، فهو كلام آخر سوف نذكره في الرأي الثالث.

ب. نظرية اقتباس العرفان والتصوف من الثقافات الأجنبية

تقول هذه النظرية: ثمّة اعتقاد بأن العرفان والتصوف كانا خاضعين بدءاً للثقافة الأجنبية، بسبب ارتباط المسلمين برهبان النصارى وقساوستهم وبعرفاء الهند وفلاسفة اليونان، ومن أنصار هذا الرأي أهل الحديث في التراث الإسلامي حيث استدلّوا بروايات إسلامية على أن أئمة أهل البيت عليهم السلام كانوا رفضوا عمل المتصوفة وأساليبهم اللامشروعة، بل إن بعض الأخبار عنهم عليهم السلام جاء فيها ذمّ المتصوفة ولعنهم، ومنها ذمّ الإمام السجاد للحسن البصري على الموعظة في منى، فقد روي أن الإمام زين العابدين عليه السلام مرّ بالحسن البصري وهو يعظ الناس بمنى، فوقف عليه، ثم قال: أمسك، أسألك عن الحال التي أنت عليها مقيم؟ أترضاها لنفسك فيما بينك وبين الله إذا نزل بك غداً[١٠]، فما رأي الحسن البصري بعد ذلك يعظ الناس[١١].

وقد نفى المستشرق ماسينيون أيّ صلة للتصوف بالإسلام، استناداً إلى هذه الرواية[١٢]، وهو فهم غير صحيح منه لها، وذلك:

أولاً: إن النهي كان متوجهاً لشخص الحسن البصري، يدلّ عليه ما ذكر في آخر الرواية: فما رأي الحسن البصري بعد ذلك يعظ.

ثانياً: عدم اشتهار العرفان والتصوف في ذلك العصر كي يصحّ الإثبات أو النفي، لكن خبراً آخر مروياً عن الإمام الصادق عليه السلام جاء فيه: أن أبا هاشم الكوفي هو الذي ابتدع مذهباً يقال له: التصوف، وجعله مقراً لعقيدته الخبيثة[١٣]، وهناك رواية مثلها مروية عن الإمام الرضا عليه السلام[١٤].

لقد كانت المؤشرات والشواهد التاريخية تشير إلى أن ذم المتصوفة كان قد بدأ في عصر الإمام الصادق وبعده، وقد جمع العلامة المجلسي كثيراً من تلك الروايات والأخبار في ذمّ المتصوفة في كتابه سفينة البحار[١٥]، وحدائق الشيعة المنسوب إلى المقدس الأردبيلي (٩٩٣هـ) وهو من علماء الشيعة[١٦]، وتلبيس إبليس لابن الجوزي وهو من علماء السنّة[١٧]،

وقد أثبتت الشواهد التاريخية صحّة هذه الدعوى، وأنه لا علاقة للتصوّف بالعصر النبوي أو العصر العلوي لإثبات هذا الأمر أو نفيه.

وأغلب المتصوفة المشهورين هم من أهل السنّة، كالجنيد وأبي يزيد البسطامي والبغدادي والعطار وغيرهم.. ومحاولة بعض الصوفيين ربط أمجادهم وتواريخهم بعصر النبيﷺ وبداية مجيء الإسلام الأول، واتخاذهم الخرقة ونسبتها لعلي اقتداءً به، وادعائهم أنّ سلمان وأبا ذر والمقداد هم من مشايخهم، هي محاولات فاشلة ويائسة، وهو مجرد ادعاء محض لا شاهد عليه؛ سوى رواية منقولة عن العوالي يثبت فيها اتصال التصوف بالعصر العلوي، جاء فيها: أن (الصاد) علامة الصدق والصفاء، و(الواو) على المحبة والوفاء، (والفاء) على الفقر والفناء.

ويمكن الإشكال على هذه الرواية بأنّ كتاب عوالي اللئالي لابن جمهور ليس من الكتب العلمية المعتبرة، وأنّ مؤلّفه متّهم بالخلط بين الروايات الضعيفة والصحيحة.

قراءة في نظرية الاقتباس

أثبتت الأدلة والشواهد التاريخية التي لا يمكن إنكارها أن التصوف والعرفان كان قد نشأ بعد مرور قرنين من الزمن بعد ظهور الإسلام، وكان الهدف منهما منع الناس من الذهاب إلى دور أئمة أهل البيت وبيوتهم، وكان أغلب دعاة التصوف آنذاك هم من أهل السنّة، وقد فتح لكلّ من التصوف والعرفان جانبان في مسيرتهما التاريخية هما: الجانب النظري والعملي، فاتسع نطاق العرفان بكلا جانبيه، لكن التصوف أخذ يعاني من حالات التفريط التي أصابته، وبقي يرشف في قيوده وأغلاله، حتى دعا هذا الأمر المسلمين إلى تكفير المتصوفة، كما ذكر ذلك الملا صدرا في كتابه: كسر أصنام الجاهلية بقوله: إنهم تركوا العلم جانباً، وابتدعوا لهم شرائع كاذبة مخالفة للكتاب والسنّة، فكان كشفهم وكراماتهم وخوارق عاداتهم شعبذة..[18]، وهاجمهم وانتقدهم بشدة في اعتقاداتهم، وكان تلميذه الفيض الكاشاني قد ذكر مثله[19]، من هنا لا تخلو القراءة المتشابهة المتساوية لكل من العرفان والتصوف من إشكال.

موقف الاستشراق والدراسات المعاصرة من التصوف والعرفان

يرى بعض الباحثين والمستشرقين أن هناك تشابهاً بين العرفان والتصوف وبين

الثقافات السابقة على الإسلام، بل هما وليدا تلك الثقافات المتأثران بها، ومن هذه الثقافات:

١ ـ العرفان والتردد البوذي في بلاد المشرق

الباعث على هذا التشابه بين المذهب البوذي والعرفان والتصوف هو وجود التقارب الإقليمي والتاريخي، فأغلب العرفاء ينتمون إلى شرق إيران والصحراء الوسطى القديمة أو خراسان، وهي أقرب منطقة مجاورة إلى البوذيين[٢٠]. ومن الشواهد المهمة على تأثر العرفان الإسلامي بالمذهب البوذي وجود شخصية إبراهيم بن أدهم البلخي (٧٦٢ ـ أو ـ ٧٦١هـ)، فأسطورته مستوحاة من أسطورة بوذا، وهي تقول: إن إبراهيم بن أدهم البلخي كان أميراً، فخرج يوماً إلى الصيد، فسمع هاتفاً يقول: إننا لم نخلقك لصيد الغزلان والثعالب؛ فاتعظ بهذا الكلام، فخلع عنه الملابس الفاخرة وثياب الإمرة، واتخذ سبيل الدراويش، وأخذ يجوب البلدان، إلى أن وصل إلى عالم الكشف والشهود[٢١].

إلا أنّ مجرد وجود مشابهة ليس دليلاً لإثبات الادّعاء المذكور، وذلك:

أولاً: لأن ظهور التصوف كان في البصرة وبغداد، ونقله إلى شرق إيران مما لا شاهد عليه. يقول الدكتور زرين كوب: ومع ذلك كلّه، فنسبة التصوف والعرفان بأكمله وخضوعه وتأثره بالفكر البوذي هي نسبة واهية لا يمكن الاعتماد عليها، ولا أساس لها أبداً.

ثانياً: أثبتت الدلائل التاريخية والشواهد العديدة صحة وجود إبراهيم بن أدهم، وأنه لم يكن شخصية خرافية أو أسطورية، ممّا هو ادّعاء لا شاهد عليه، هذا من جهة، كما أنّ شخصية بوذا ـ من جهة أخرى ـ ليس لها وجود أو أثر في العرفان والثقافة الإسلامية[٢٢].

٢ ـ علاقة النشأة بين العرفان والديانة المسيحيّة

يعتقد بعض المستشرقين أن انتشار الإسلام في بعض البلدان الإسلامية مثل سوريا والعراق، وارتباط المسلمين بالمسيحيين ورهبان الكوفة ودمشق ونجران، وشيوع المسيحية وانتشارها بين القبائل العربية قبل الإسلام، كانت عوامل وأسباب في وجود الشبه بين التصوف والعرفان وبعض معتقدات الدين المسيحي[٢٣].

لقد قام المستشرق والباحث الأنجليزي (كوليوث) بموازنة بين ما ذكره المحاسبي ـ وهو أول شخصية كتبت في التصوف الإسلامي ـ وبين إنجيل متى في الباب الخامس منه[٢٤]، ورأى «نيكلسون» أن الميل نحو الزهد والتصوف هو تقليد واقتباس من قساوسة ورهبان النصارى[٢٥]؛ وقد أثبتت الأدلة والشواهد التاريخية أن بناء الصومعة والخانقاه كان تقليداً لرهبان النصارى، بل إن أول خانقاه بنيت للمتصوّفة كانت في (رملة الشام) وهي من ديار النصارى، على يد أحد الأمراء والقادة المسيحيين[٢٦]، وهناك شواهد عديدة تثبت صحّة التشابه المذكور، منها الكلمات الخفية ورموز الأسرار[٢٧]، والمكاشفات الروحية[٢٨]، وإسقاط التكاليف[٢٩]، ودرجات المقامات السبعة في الوصول إلى مقام الاتحاد والوحدة[٣٠]، ووجود التقسيم الثلاثي للخواجه عبدالله الأنصاري إلى ثلاث رتب، وكل رتبة إلى ثلاثة أركان، حيث اعترف بذلك أيضاً عبدالرزاق الكاشاني في شرحه منازل السائرين[٣١]، ورأى بعضٌ أنّ التثليث في الواقع كان لابن عربي، وهو دليل الاقتباس.

ونحن لا ننكر تأثير الدين المسيحي ـ وخاصة المدرسة الإسكندرية والأنطاكية ـ على التصوف والعرفان، لكن هذا ليس دليلاً على وجود جذور له في العرفان الإسلامي، فمفهوم العشق والحب مثلاً له جذور قرآنية ولا علاقة له بالمذهب المسيحي، كقوله تعالى: ﴿**قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ..**﴾ (آل عمران: ٣١)، وقوله: ﴿**يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ..**﴾ (المائدة: ٥٤)، وقوله: ﴿**وَالَّذِينَ آمَنُواْ أَشَدُّ حُبّاً لِّلَّهِ..**﴾ (البقرة: ١٦٥)، كما أنّ له جذوراً روائية أيضاً، كحديث التقرّب بالنوافل، وقد أكّد الإسلام عليها كسائر الأديان السماوية، وليس هناك أي تشابه بين التصوف والرهبانية المسيحية إطلاقاً؛ لأن أغلب المتصوفة متزوّجون ولديهم عوائل وأسر وأبناء، مضافاً إلى أن الرهبانية المسيحية عدّت بدعة في الاعتقاد القرآني، كما قال تعالى: ﴿**وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ..**﴾ (الحديد: ٢٧).

والأمر الهام في هذا الموضوع أن الرهبانية اقتحمت الأديان كافة، وأثرت عليها تأثيراً إفراطياً وسلوكياً، ولا اختصاص لها بالدين الإسلامي، كما أنّ العرفان لا يتحدّد بمذهب أو دين معين، بل هو موجود في سائر الطوائف والأديان.

٣ـ التصوف الإسلامي والمنطلق اليهودي

يرى بعض المستشرقين أمثال: كيجر، كافمن، مركسي، فان سنك، هرتسفلد، جولدزيهر وغيرهم أن العرفان والتصوف كانا قد تأثرا بالمذهب اليهودي[٣٢]، وأن التعاليم العرفانية الإسلامية تشبه تعاليم تلمود اليهود تماماً[٣٣]، بل تشبهها حتى في الألفاظ والمصطلحات أمثال: الناسوت، الرحموت، الرهبوت، الجبروت، والوحدانية.

لكنّ ما ذكر من وجود الشبه في بعض المفاهيم ليس دليلاً على التأثير والاقتباس، فعلى المستشرقين المذكورين السعي لإثبات العرفان لدى اليهود ابتداء، ولو أن الدين اليهودي لا يخلو أيضاً من عناصر العرفان، لكنها ليست بكثرة فيه بحيث تؤثر تأثيراً مباشراً وجاداً على مبادئ العرفان، فالتوراة المحرفة ليس لها قابلية إيجاد هذا التأثير، والباحثون أنفسهم أيضاً يعلمون أنّ التعاليم اليهودية لا تتلائم مع مبادئ العرفان والتصوف[٣٤].

٤ـ العرفان الإسلامي والعرفان الهندي، العلاقة والاستيراد

اعتقد الباحث والمستشرق وليام جونز أن العرفان الإسلامي جاء متأثراً بالعرفان الهندي، وقارن بين وحدة الوجود والمذهب العرفاني المسمى «وندانتا»؛ ووصل بين أشعار مثنوي لمولانا وحافظ و «جيتاجاونداي»، ووافقه الرأي من بعده جماعة من المستشرقين أمثال: فولك، وآلفرد كريمر، وروزن، وجولدزيهر، وماكس هوركن، وموريِنو[٣٥]. أما في الشرق الإسلامي، فقد كان أبو ريحان البيروني أول من عرض هذه الفكرة، وقارن بين التصوف الإسلامي والعرفان الهندي، وذكر أنواعاً كثيرة للشبه بين فكر أبي يزيد البسطامي والحلاج والشبلي ومبادئ كتاب «غيتا»، ونقل آراء المتصوفة؛ ووازن بينها وبين العرفان الهندي[٣٦]؛ وكان أكثر الشبه في مجالات: الرياضة، اجتناب الشهوات، العلاقات الجنسية، القناعة، قوانين التحكم بالأجسام «يوغا»[٣٧]، وحدة الوجود[٣٨]، الوصول والفناء[٣٩]، الشهود والمعرفة الباطنيين[٤٠]، المحبة والعشق[٤١]، الرموز والأسرار[٤٢].

يقول الدكتور غني: إن انتشار الإسلام ووصوله إلى حدود الصين، وظهور حركة التبادل التجاري، وترجمة الآثار البوذية والهندية إلى اللغة العربية، ودخول السواح الأجانب في جماعات رهبان الزنادقة، كان قد أثر أثراً كبيراً على التصوف الإسلامي[٤٣].

ويرى المستشرق جولدزيهر أن تأثير العرفان الهندي على التصوف الإسلامي يعود لعدة أسباب، هي:

أ ـ انتشار الإسلام في الشرق ووصوله إلى حدود الهند والصين.

ب ـ ظهور حركة ترجمة الكتب الهندية إلى اللغة العربية في القرن الثاني الهجري.

ج ـ ازدهار المحافل العلمية وندوات المناظرة من خلال وجود حكماء الهند المعروفين باسم «سمينة».

د ـ اتساع مظاهر السياحة والاصطياف في البلاد الإسلامية لا سيما سوريا والشام، وقد سمّى الجاحظ أولئك السواح بالرهبان الزنادقة[٤٤].

صحيح أن هناك شبهاً بين المفاهيم العرفانية والأناشيد الدينية الهندية المعروفة باسم «أوبانيشاد»، لكن مجرد هذا الشبه ليس دليلاً على الاقتباس، ولا شواهد تاريخية تثبت ذلك.

ولم يقصد البيروني في بيان وجه الشبه، اقتباس أحدهما من الآخر، فهذا لا يفهم من كلامه، ولا شواهد تاريخية تثبت صحة ذلك، فمجرد وجود تبادل تجاري لا يستلزم وجود تبادل ثقافي أيضاً[٤٥]. يضاف إلى ذلك أن نفس التفاوت والاختلاف الأساسي والأصولي الموجود بين العرفان الهندي والإسلامي هو دليل على عدم صحة تلك النظرية، وذلك:

أولاً: اشتمال المذاهب الهندية على مسائل إلحادية كثيرة لا تتلائم مع مفاهيم ومبادئ التوحيد في العرفان الإسلامي[٤٦].

ثانياً: إن الهدف في العرفان الهندي هو تصفية النفوس والباطن؛ لكن الهدف في العرفان الإسلامي هو «لقاء الله»، وكذا الهدف في العرفان الهندي هو التخلص والتحرر من الفقر والحرمان، فيما الهدف في العرفان الإسلامي هو الوصول إلى الكمال.

ثالثاً: الهدف الغائي والأخير في العرفان الهندي هو الفناء، أما في العرفان الإسلامي فهو الفناء للبقاء «بقاء الله».

رابعاً: تتناول المذاهب الهندية مفاهيم الحب والعشق، عدا مذهب «باكتي»، فإنه لا يشتمل على الحب، أما العرفان الإسلامي فأساسه العشق والحب[٤٧].

٥ـ مقولة التأثير الإيراني في ظهور العرفان الإسلامي

يرى بعض المستشرقين أمثال: غوبينو، وفرديك دلتش، ورينان، و• لاجارد، أن

العنصر السامي عاجز عن الوصول إلى معرفة العلوم ودرك الحقائق لأنه: **أولاً**: يمتلك قوة تخيلية ضعيفة. **ثانياً**: لكونه غير قادر على فهم دقائق الأمور العقلية والمعنوية الظريفة. فالتصوف في الأديان السامية وانعكاس الانتماء اللغوي والقومي الآري مغلوب للانتماء السامي، وبما أن الذين ينتمون إلى الأصل الآري هم الأفضل، فقد تفوقوا في المجالات العلمية والحضارية كافّة، وأثبتوا جدارتهم وكفاءتهم العالية في مجال الثقافة والفكر والعقائد والتاريخ، وأنّ معرفة التصوف الإسلامي وارتباطه بالفكر الآري يتم من خلال معرفة هذه المجموعة، فقد قارن هنري كوربان بين التصوف الإسلامي للسهروردي المقتول والعرفان الزرادشتي لإيجاد علاقة وارتباط فيما بينهما[٤٨]. وأكد الدكتور زرين كوب من خلال دراسته أهمية عوامل التأثير على ميراث زرادشت كعهد «ألست» والولاية و...[٤٩].

ولا يمكن إنكار الدور العلمي والحضاري الإيراني الفاعل، والتاريخ العريق للمراكز العلمية مثل جندي سابور، وتأثيره في تطوير ونشر الثقافة الإسلامية؛ فإن كثيراً من العرفاء هم من أصل إيراني، وكتاب الشهيد المطهري «العلاقات المتبادلة بين الإسلام وإيران» أهم وثيقة وشاهد على هذا الإدعاء، لكن يمكن القول هنا:

أولاً: أثبتت الأدلة والشواهد التاريخية المعتبرة أن التصوف كان قد ظهر في المدينة والبصرة، وأن المتصوّفة الأوائل كانوا من العرب الساميين، أمثال: الحسن البصري ورابعة العدوية وهما من البصرة، وأبي هاشم الكوفي من الكوفة، ومعروف الكرخي وسري السقطي والجنيد البغدادي من بغداد.

ثانياً: إنّ الكلام عن العنصر الأفضل والقومية الأحسن وقياسه بالفكر والعقيدة ليس منطقياً، بل هو مرفوض؛ لأن الفكر والعقيدة ربما يكون لهما منشأ ومولد لكن ليس لهما وطن محدد. والأهم من ذلك أن الثقافة العالية للفلاسفة والعرفاء الإيرانيين والتفوّق والجدارة التي أبدوها في المجالات كافة، إنما تعود في الواقع إلى انتمائهم للحضارة الإسلامية ودولة القرآن؛ لا للقومية والانتماء العرقي؛ فإن أغلب هؤلاء الفلاسفة والعرفاء كانوا قد نهلوا من علوم مأدبة الكتاب والسنّة، ولم يروا أنفسهم بعيدين أو مستقلين عن تلك المأدبة الإيمانية أبداً.

ثالثاً: يمكن الإجابة عما ذكره الدكتور زرين كوب، من أننا لو أغمضنا عن

كون الشبه ليس دليلاً على الاقتباس؛ فلو كان الدين الزرادشتي المحرّف يمتلك تلك القابلية والاستعداد لمثل هذا العرفان، فلماذا لم يكن له ذكر قبل الإسلام؟ بينما كان للعرفان الإسلامي آفاق واسعة وتطور ونموّ في آفاق الكتاب والسنّة النبوية الشريفة والعترة الطاهرة؟! وبعد نقل العرفان إلى إيران من البلاد العربية لم يعد لتلك البلاد العربية مرّة أخرى واستقر في إيران، باحثاً له عن آفاق ومحاور إيرانية واسعة(٥٠).

٦ـ العنصر الصيني ودوره في تكوّن التصوّف الإسلامي

اعتقد الباحث الياباني توشيهيكو ايزوستو وعمر فاروق أن للمذاهب الصينية تأثيراً على التصوف الإسلامي، وأنّها كانت عاملاً مهماً في ظهوره(٥١)، فمثلاً مذهب «تاتويزم» المأخوذ من «لائوتسه ٦٠٤ ـ ٥٣١ ـ ق. م» كان متأثراً بكتاب يعتمد فصلين: «تائوته كيسنك»، وهو يشتمل على مفاهيم ومبادئ غامضة وسريّة عرفانية، وهو كتاب في حجم صغير أكثر غموضاً من الكتب العرفانية الأخرى، يشرح فيه الهدف الواقعي للإنسان وهو الوصول إلى (تاتو) أي الحقيقة، ولا يتم الوصول إلى الوطن الأصلي إلاّ من خلال ترك الدنيا والمكاشفة؟ والوحدة في هذا المذهب هي سرّ الأسرار.

لكنّنا ذكرنا سابقاً أن وجود الشبه ليس دليلاً على الاقتباس، لكن لا يمكن إنكار التأثير الجزئي لبداية العرفان الأول في العرفان الإسلامي، وليس هذا التأثير بمعنى الولادة المقبولة.

٧ـ المذاهب اليونانية وتأثر العرفان الإسلامي بها

النظرية الأخيرة التي ذكرها الباحثون حول تأثر التصوف الإسلامي هي نظرية التأثير اليوناني وخصوصاً «التأثير الهلني» يعني اليونان عام ٣٣١ ق. م، فبعد فتوحات الإسكندر في الشرق والتي استمرت إلى القرن السادس بعد الميلاد، دخلت ثقافات جديدة في مجالات ميتافيزيقية وأفلاطونية في جوانب سحرية وكيميائية، فتولد منها ثقافة تدعى «الصلاح والفلاح اليوناني»، وقد أطلق عليه ماسينيون «الصلاح والفلاح الشرقي»(٥٢)، ومن أمثلها: كتاب الأثولوجيا، ونظرية الفيض، والواحد لا يصدر إلا من الواحد، وهذه من نظريات السهروردي وابن عربي، حيث تأثرا وأتباعهما الشرقيين بمنهج «هرمس»

وتاسوعات فلوطين، وذكرا ذلك في كلماتهما.

ونحن لا ننكر تأثير الفلسفة والعرفان اليوناني، خصوصاً الفلسفة الأفلاطونية الجديدة في المدرسة الأسكندرية وأنطاكية، وذلك بعد عصر الترجمة، واشتهارها بين المسلمين، لكن هنا أمور ينبغي ذكرها:

أولاً: إن وجود الشبه لا يدل على الاقتباس.

ثانياً: خرجت الفلسفة والعرفان الإسلامي بعد عصر الترجمة من حالة السبات والتقليد، وبنيتا لهما أساساً باعتمادهما على الكتاب والسنّة، فنتج من ذلك عرفان جديد لا يمكن مقارنته بالعرفان في فتراته الأولى.

ج ـ النظرية المعتدلة في ولادة العرفان الإسلامي

تقوم هذه النظرية على القول بأن العرفان والتصوف اعتمدا أسلوبهما العملي والنظري في الإسلام، ومن القائلين بها:

١ ـ التيارات الاستشراقية:

انتبه بعض المستشرقين إلى تصحيح أخطائهم في أقوالهم السابقة بأن العرفان الإسلامي اقتباس من الثقافات التي سبقت الإسلام، ثم أعلنوا ندمهم على آرائهم السابقة بعد عام ١٩٢٠م؛ فمن بين المستشرقين الذين تغيّرت فكرتهم حول التصوف والعرفان، نيكلسون، فقد قال في عام ١٩٠٦م: إن العرفان الإسلامي اقتباس من الثقافات الأجنبية المستوردة، لكنه غيّر رأيه عام ١٩٢١م، وقال: بدلاً من إضاعة الوقت في البحث للعثور على جذور التصوف؛ هناك عوامل عديدة أثرت في بناء التصوف ينبغي علينا معرفتها ودراستها، وتلك هي العوامل الأساسية الأصلية النابعة من الصميم الإسلامي وذاته وعقائده، والعوامل الخارجية. ومن جملة العوامل أيضاً الظروف السياسية والاجتماعية والعقلية والداخلية في العالم الإسلامي[٥٣].

ويقول ماسينيون: لقد زرع القرآن البذرة الواقعية والحقيقية للتصوف، وهذه البذور التي نشرها الإسلام كافية ووافية نستغني بها عن الجلوس على طاولة الأجنبي.. فلا يختصّ التصوف بطائفة أو فئة معينة أو لغة محدّدة أو شعب معين، بل هو ظاهرة روحية لا تتعين في إطار حدود مادية أو فئوية[٥٤].

٢ ـ مرتضى مطهري:

يرى الشهيد المطهري أن عناصر العرفان الأولية في جوانبه النظرية والعملية نابعة من الإسلام، وقد كان لتلك العناصر قواعد وضوابط أصولية وتأثير أيضاً بعوالم خارجية كالأفكار الفلسفية والكلامية خاصة أفكار الفلسفة الإشراقية، لكن مقدار تلك القواعد والضوابط الأصولية التي وضعها العرفاء لتلك العناصر الأولية الإسلامية، وهل نجحوا في عملهم كما نجح الفقهاء في بيان مدى التأثير والتأثر أم لا؟.. هذا بحث آخر. والأمر المسلّم أن نشأة العرفان الإسلامي كانت هي الإسلام ولا غير[٥٥]، فمن هذه الجهة، ليس هنا تشابهاً بين العرفان والفقه والحديث، فلا نقول: إنه نابع بنسبة ١٠٠٪ من المصادر الإسلامية!! وهو أيضاً ليس كالرياضيات والطب في كونه مستورداً تماماً من خارج الإسلام، بل العرفان حدٌّ وسط بين هذين الأمرين.

ثم يعرض المطهري نماذج عديدة عرفانية مستوحاة من القرآن ونهج البلاغة، فالأدعية الإسلامية ـ ومنها الأدعية الشيعية ـ كنوز العلوم والمعارف العرفانية، كدعاء كميل ودعاء أبي حمزة الثمالي والمناجاة الشعبانية وأدعية الصحيفة السجادية، فهي غنيّة بالمفاهيم والأفكار المعنوية ذات المضامين العالية، وتشتمل على حالات عرفانية، ومع هذا كلّه، هل تبقى لنا حاجة في البحث عن مصادر أجنبية مستوردة؟!![٥٦]

٣ ـ الإمام الخميني:

يقول الإمام الخميني في كلامه حول أهل المعرفة: من الأمور التي ينبغي الانتباه لها وأن يهتم بها الإخوة المؤمنون وخاصة أهل العلم أنهم إذا شاهدوا شيئاً أو سمعوا كلاماً من أهل المعرفة، فلا يرموهم بالفساد والبطلان بلا دليل شرعي، أو يصغوا بآذانهم إليهم، ولا يجوز لهم أن يحقّروهم، فإنني أقسم بالله أن كلامهم هو شرح للقرآن والحديث[٥٧]. وقال في موضع آخر: إنّ ما يقوله العرفاء والفلاسفة هو شيء واحد، فلا يجوز إبعاد الأمة عن هذه الخيرات، فلو أطال الله تعالى في عمرنا، لذكرنا كلاماً مثل كلامهم، ووضعنا احتمالاً واحداً لها؛ فلا تقولوا: أعدتم كلامكم في هذا المجال، كلا، بل ينبغي تكراره وإعادته ثانياً[٥٨].

ويبعث الإمام الخميني برسالتين إلى زوجة ابنه السيد أحمد قائلاً لها: ابنتي! إن لم تقدري أن تكوني أو تصيري أهلاً، فلا تنكري مقامات العارفين والصالحين، فكثير

مما قال أولئك قد ورد في القرآن الكريم، وفي الأدعية ومناجاة أهل العصمة[٥٩].

٤ ـ العلامة محمد حسين الطباطبائي:

يقول المفسر العلامة الطباطبائي: نعم ها هنا حقيقة قرآنية لا مجال لإنكارها وهي أن دخول الإنسان في حظيرة الولاية الإلهية، وتقرّبه إلى ساحة القدس والكبرياء يفتح له باباً إلى ملكوت السماوات والأرض، يشاهد منه ما خفي على غيره من آيات الله الكبرى، وأنوار جبروته التي لا تطفأ، قال الصادق عليه السلام: «لولا أن الشياطين يحومون حول قلوب بني آدم لرأوا ملكوت السماوات والأرض». وفيما رواه الجمهور عن النبي، قال: «لولا تكثير في كلامكم، وتمريج في قلوبكم، لرأيتم ما أرى، ولسمعتم ما أسمع». فإن هذا طريق غير فكري، وموهبة إلهية يختص بها من يشاء من عباده والعاقبة للمتقين.

ويستنتج العلامة الطباطبائي في بحثه قائلاً: وبالجملة؛ فهذه طرق ثلاثة في البحث والكشف عنها: الظواهر الدينية، وطريق البحث العقلي، وطريق تصفية النفس، أخذ بكل منها طائفة من المسلمين، على ما بين الطوائف الثلاث من التنازع والتدافع، وجمعهم في ذلك كزوايا المثلث، كلما زدت في مقدار واحدة منها، نقصت من الأخريين وبالعكس[٦٠].

٥ ـ العلامة حسن زاده الآملي:

يقول العلامة الآملي: المجتمع بلا عرفان كالجسد بلا روح، والعلم والعرفان هما اللذان يبنيان الإنسان، فإن حقيقة عروج النفس بمنزلة معرفة الله سبحانه وتعالى، وقد ذكر العرفان الأصلي في منطق الوحي والروايات الواردة عن أئمة أهل بيت العصمة والطهارة عليهم السلام[٦١].

النظرية المختارة في تفسير قيامة العرفان الإسلامي

المراد بالعرفان الإسلامي ليس أن تكون كافة أبحاثه ومعارفه مستوحاة من الكتاب والسنّة (الرأي الأول)، بل إن أكثر العرفاء هم من المسلمين أو أكثر مفاهيمه مستمدة من الكتاب والسنّة (الرأي الثالث). ويبدو أن هذا أمر منطقي، يتلائم وطبيعة الشواهد والأدلة التاريخية والعلمية، وبناء عليه يفترض التركيز على العوامل الباطنية للعرفان الإسلامي التي استوحاها من الكتاب والسنّة، وعلى دور بعض الثقافات التي

سبقت الإسلام، والتي لا يمكن إنكارها أو تجاهلها.

الأمر الآخر المهم هنا أن التصوف والعرفان الإسلامي كانا قد مرّا بمراحل وتحولات واسعة أدت إلى تطور كل منهما ونموّه إيجاباً أو سلباً، فالمتصوفة لم يلتزموا بالطريقة والشريعة، وتبرؤا من ظواهر الدين، فأوجدوا لهم مناسك وأعمالاً خاصة تختلف عن أعمال المسلمين، وبنوا لهم خانقاهات بدلاً من الذهاب إلى المساجد، ونفوا أساساً أن يلتزموا بمبدأ أو يقيدوا أنفسهم بدين خاص، وتصوروا أن الأديان كلها في رتبة متساوية، فعرّضوا أنفسهم لانتقادات الأئمة والفقهاء والمتكلّمين، بسبب شناعة أفعالهم التي لا تمتّ إلى الإسلام بصلة، كما عرّضوا أنفسهم لصنوف العذاب، وكفّرهم المسلمون، بل وصل بهم الأمر إلى الملاحقة والتشريد والقتل، وقد عرف هؤلاء بالمتصوفة.

من جهة أخرى، وفي مواجهة هذا المسلك، نشأ العرفان بثوبه الإسلامي الأصيل، واشتهر منه رجال حكماء وعرفاء، كالملا صدرا والسيد حيدر الآملي، ومن المعاصرين: الإمام الخميني والعلامة الطباطبائي والشهيد المطهري وحسن زاده الآملي وجوادي الآملي والسيد جلال الدين الآشتياني وغيرهم.. فكل هؤلاء اعتقدوا أن الوصول إلى مرحلة الكشف والشهود، والانتفاع باللذائذ العرفانية، لا يحصل إلا من خلال التقيّد والالتزام بقوانين الشريعة واتّباعها، والعمل بالكتاب والسنّة، ولا يجوز الانحراف عنها أو مخالفتها وتجاوز حدودها، وهناك بون بعيد بين الطائفتين؛ فلا يحكم عليهما بالتساوي أو ترميان بعصا واحدة، فإن هذا بعيد عن الإنصاف والمنطق السليم.

وقد نشأت كثير من الخلافات والنزاعات بسبب عدم معرفة حدود كل منهما؛ لذا يمكن الدفاع عن العرفان، أما ما سواه فليس إلا الحيرة والضياع، ولا ثمرة أخرى له أبداً، فهو انحراف عن الإسلام الأصيل والتقاط لأفكار غريبة ومستوردة ولا شيء آخر.. وأخيراً لا يمكن إنكار وجود تلك الأرضية للعرفان الإسلامي أو النظر له بمنظار قرآني أو روائي.. وإليك نماذج على ذلك:

الأصول الإسلامية للعرفان، نماذج وشواهد، نماذج من الكتاب والسنّة

أ - **التوحيد**: العلاقة بين الله وما سواه في النظرة القرآنية ليست كعلاقة البناء والبنّاء، ولا صانع الساعة والساعة، ولا علاقة العلّة والمعلول؛ فبعد أن بيّن سبحانه وتعالى

أنه خالق الكون قال: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ (الحديد: ٤)، وقال: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ...﴾ (البقرة: ١٥٠)، وقال: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ...﴾ (الواقعة: ٨٥)، وقال: ﴿وَاعْلَمُواْ أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ...﴾ (ق: ١٦)، وقال: ﴿هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ...﴾ (الأنفال: ٢٤)، وقال: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ...﴾ (النور: ٣٥)؛ وهناك عشرات الآيات التي تثبت سموّ الأفكار التوحيدية عن مستوى البشر.

ب ـ **السير والسلوك:** يقول المطهري: علينا إمعان النظر والتدقيق في الآيات التي تتناول (لقاء الله) و(رضوان الله) وآيات الوحي والإلهام، وكلام الملائكة مع غير الأنبياء من البشر، ككلام الوحي مع مريم، وملاحظة خصوص آيات معراج النبي وذلك في أثناء السير والسلوك، وطيّ مراحل القرب الإلهي إلى آخر المنازل[٦٢].. فمن أمثلتها: قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾ (العنكبوت: ٦٩)، وقوله: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا، وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا﴾ (الشمس: ٩ ـ ١٠)، وقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تُوبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحاً...﴾ (التحريم: ٨)، وقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الإِنسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحاً فَمُلاقِيهِ﴾ (الانشقاق: ٦)، وقوله: ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى﴾ (النازعات: ٤٠ ـ ٤١).

وكذا الآيات التي تتحدث عن النفس الأمّارة، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ النَّفْسَ لأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلاَّ مَا رَحِمَ رَبِّي..﴾ (يوسف: ٥٣)، وعن النفس اللوامة، كقوله تعالى: ﴿وَلا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ...﴾ (القيامة: ٢)، وكقوله تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ (الشمس: ٧ ـ ٨)، وعن النفس السوية والملهمة، كقوله تعالى: ﴿يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ﴾ (الفجر: ٢٧).

ج ـ **آيات الزهد:** وهي نماذج عديدة؛ كآيات ترجيح الدنيا على الآخرة، أو ذم الدنيا ووصفها باللهو واللعب، كقوله تعالى: ﴿وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلاَّ مَتَاعُ الْغُرُورِ﴾ (آل عمران: ١٨٥)، ﴿قُلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ وَالآخِرَةُ خَيْرٌ لِّمَنِ اتَّقَى..﴾ (النساء: ٧٧)، ﴿وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلاَّ لَعِبٌ وَلَهْوٌ..﴾ (الأنعام: ٣٢)، ﴿الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا..﴾ (الكهف: ٤٦)، ﴿فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الآخِرَةِ إِلاَّ قَلِيلٌ..﴾ (التوبة: ٣٨)، ﴿يَا قَوْمِ إِنَّمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا مَتَاعٌ وَإِنَّ الآخِرَةَ هِيَ دَارُ الْقَرَارِ..﴾ (غافر: ٣٩).

د ـ **التضاد بين الدنيا والآخرة**: وهي آيات كثيرة، منها قوله: ﴿**مَن كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الآخِرَةِ نَزِدْ لَهُ فِي حَرْثِهِ وَمَن كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤتِهِ مِنْهَا وَمَا لَهُ فِي الآخِرَةِ مِن نَّصِيبٍ**﴾ (الشورى: ٢٠)، وفي آية أخرى مخاطباً الكفار: ﴿**وَيَوْمَ يُعْرَضُ الَّذِينَ كَفَرُوا عَلَى النَّارِ أَذْهَبْتُمْ طَيِّبَاتِكُمْ فِي حَيَاتِكُمُ الدُّنْيَا وَاسْتَمْتَعْتُم بِهَا..**﴾ (الأحقاف: ٢٠)، وشأن نزول هذه الآية هو أن بعض الصحابة كانوا يجتمعون في بيت عثمان بن مظعون، ويعزفون عن الدنيا، فلما علم النبي ﷺ بهم، نهاهم عن الرهبانية والعزوف عن الدنيا، معترضاً عليهم أشدّ الاعتراض، قائلاً لعثمان بن مظعون: يا عثمان! إنّ الله تبارك وتعالى لم يكتب علينا الرهبانية، إنما رهابنية أمتي الجهاد[٦٣]. وقال تعالى أيضاً: ﴿**مَّا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِّن قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ..**﴾ (الأحزاب: ٤).

أما الأخبار والروايات التي وردت حول التضادّ بين الدنيا والآخرة فكثيرة؛ منها: قال: الدنيا حرام على أهل الآخرة، والآخرة حرام على أهل الدنيا[٦٤]. وقال علي × : إن الدنيا والآخرة عدوّان متفاوتان وسبيلان مختلفان، فمن أحب الدنيا وتولاها أبغض الآخرة وعاداها؛ وهما بمنزلة المشرق والمغرب، وماشي بينهما، كلما قرب من واحد بعد من الآخر[٦٥].

وهناك أخبار وروايات تذكر أن الجمع بين الدنيا والآخرة هو من الحيل والخدع، كقوله × : طلب الجمع بين الدنيا والآخرة من خداع النفس[٦٦]، وقوله × : لا يستقيم حب الدنيا والآخرة في قلب المؤمن كما لا يستقيم الماء والنار في إناء واحد[٦٧].

إن تناول هذه الأحاديث للزهد ليس معناه ترك الدنيا والعزوف عنها والرهبانية؛ لأن الإسلام دين الحياة والمجتمع، وهو يتنافى مع حالات العزلة والانزواء والرهبانية، بل هذه الأحاديث بصدد بيان ذم الدنيا والتعلّق بها غاية التعلّق، كما ورد عنه ’ قوله: «حب الدنيا رأس كل خطيئة»، فمن الفوارق المهمة بين التصوف والعرفان أن الشريعة لا تنفصل عن الطريقة، بل هما أمر واحد؛ فإذا أرادت البشرية أن تصل إلى تعاليم السماء وتطبّقها؛ فما عليها سوى اتباع أوامر الأنبياء والأوصياء واجتناب نواهيهم، والمضيّ على نهجهم؛ وإن النبي هو أفضل أسوة في هذا الاقتداء، وكذا الأئمة المعصومين، فهم السالكون في طريق الحق والمرشدون لسلوكه.

هـ ـ **حياة الخواصّ من الصحابة والتابعين**: تعبّر ترجمة صحابة الصدر الأول في

الإسلام عن الإرادة الراسخة الإيمانية والمشاعر الجياشة والعناصر الروحية القوية والوضوح في الرؤية القلبية، وتحمّل المتاعب والصعاب، والعشق الإلهي المعنوي، وإليك أنموذجاً رائعاً لتلك الحالات لبعض الصحابة؛ فقد روي في الكافي: أن رسول الله ' صلّى بالناس الصبح، فنظر إلى شابّ في المسجد وهو يخفق ويهوي برأسه، مصفرّاً لونه قد نحف جسمه، وغارت عيناه في رأسه، فقال له رسول الله ' : كيف أصبحت يا فلان؟ قال: أصبحت يا رسول الله موقناً، فعجب رسول الله ' من قوله وقال: إن لكل يقين حقيقة، فما حقيقة يقينك؟ فقال: إن يقيني يا رسول الله هو الذي أرّقني، وأسهر ليلي، وأظمأ هواجري، فعزفت نفسي عن الدنيا وما فيها، حتّى كأني أنظر إلى عرش ربي وقد نصب للحساب، وحشر الخلائق لذلك، وأنا فيهم؛ وكأني أنظر أهل الجنة يتنعمون في الجنة ويتعارفون، وعلى الأرائك متكؤون، وكأني أنظر إلى أهل النار وهم فيها معذبون مصطرخون، وكأني الآن أسمع زفير النار يدور في مسامعي، فقال رسول الله ' لأصحابه: هذا عبد نوّر الله قلبه بالإيمان، ثم قال ' له: الزم ما أنت عليه، فقال الشاب: ادع الله لي يا رسول الله أن أرزق الشهادة معك، فدعا له رسول الله ' ، فلم يلبث أن خرج في بعض غزوات النبي ' فاستشهد[٦٨].

نتائج وخلاصات

وتظهر عدة نتائج من هذه الدراسة، من أهمها:

أ ـ يمكن أن تتصف الفلسفة والعرفان بالصفة الإسلامية، فيما إذا كان أكثر محتواهما يعبّر عن الإسلام، أو كان أكثر العرفاء من المسلمين.

ب ـ العرفان كالفلسفة لا يختصّ بشعب أو مبدأ ودين معيّن، والعرفان لم يتأثر تماماً بثقافة أجنبية سبقت الإسلام، كالثقافة اليونانية مثلاً أو الإيرانية أو الهندية أو المذاهب والأديان السابقة كاليهودية والمسيحية والزرادشتية، فالعرفان الإسلامي لم يكن مقتبساً، كما لاحظنا في نقد النظريتين الأوليين.

ج ـ لم يكن العرفان والتصوف بعد ظهورهما في القرن الثاني والثالث في جهة واحدة ومسير معين، بل اتجه كل منهما سلباً وإيجاباً لإيجاد دوره الفاعل في مسيرته الحضارية، فالتصوف مثلاً أصيب بالانحراف وابتلي أصحابه بالبدعة، فأوجدوا لهم

الخانقاه بدل المسجد وابتدعوا أساليب وطرق للعبادة لا تمتّ إلى الشريعة بصلة، وفصلوا بين الشريعة والطريقة، وتكلّم المتصوفة بكلام عرفاني إلحادي كان متداولاً قبل الإسلام، فذمهم الأئمة عليهم السلام والعلماء والفقهاء، وطعنوا فيهم، بل كفّرهم بعض العلماء، وأوجبوا قتلهم وإراقة دمائهم، فالدفاع عن العرفان ليس دفاعاً عن هؤلاء.

هـ ـ اهتم بعض الباحثين والعلماء المسلمين بالجوانب العرفانية وبيان أسرار الآيات والروايات المرتبطة بها، وذلك من خلال التعمق في مفاهيم الآيات القرآنية والسنّة، والتي دعت إلى مواجهة التيار الانحرافي الصوفي الإفراطي بشدة، لكنها عرضت العرفان النظري في صورته الحقيقية، معتمدةً على المعارف والعلوم الإسلامية الأصلية، وقدّمت العرفان العملي بوصفه نهج الأئمة المعصومين وسيرهم وسلوكهم في هذه المرحلة، وأكّد العلماء والباحثون على عدم فصل الشريعة عن الطريقة، بل هما وجهان لعملة واحدة في ضرورة المحافظة عليهما. وهم في الوقت نفسه لا ينكرون تأثير أو تأثر الفلسفة والعرفان.

الهوامش

(١) [illegible]

(٢) [illegible]

(٣) [illegible]

(٤) [illegible]

(٥) [illegible]

(٦) [illegible]

(٧) [illegible]

(٨) [illegible]

(٩) [illegible]

(١٠) [illegible]

( ) [illegible]

( ) [illegible]

( ) [illegible]

( ) [illegible]

مدرسة الحكمة المتعالية

المنهج والخصائص والمقارنات

د. يحيى كبير(*)

مقدمة

بعد الانشقاق الذي شهدته الفلسفة والمتمثل بافتراق الفلاسفة المسلمين إلى فرقتين: المشائية والإشراقية، واعتماد كلّ فرقة منهما عُنصراً خاصّاً علي الرغم من القصور الذي يستبطنه كلّ عُنصر من ذينك العنصريْن، الأمر الذي ألحّ على إيجاد صيغة أو معيار شامل وجامع من أجل الوصول إلى الحقائق.

وبهدف تبيين قصور العُنصر الخاصّ لكلّ فرقة، نرى ضرورة مناقشة بعض الأمثلة حول جنوح أصحاب تلك المدارس في بعض الموارد وإن احتسبت جزئيّةً، حتى مع احتمال ترجيحهم ـ ولو نظرياً ـ العُنصر الخاص المتعلّق بمدرستهم والذي يستند إلى العقل أو العرفان أو المكاشفة، وردّ ما سواه، لكنّهم مع ذلك استفادوا من عناصر أخرى ـ عن وعي وقصد أو لا ـ مُعتمدين على تلك العناصر للوصول إلى الواقع.

ولإزالة تلك الإشكالية همّ الشيرازي بإنشاء مدرسة تتّخذ على عاتقها بيان نقائص العقل وقصوره من جهة، وفي المقابل توضيح قصور العرفان والمكاشفة والوحي من جهة أخرى. مع التأكيد على وجوب الاستعانة بالعُنصرين بغية الوصول إلى الحقيقة كما هي. وبعد أن تمّ له إنشاء تلك المدرسة، تجلّت ملامحها مع مرور الوقت أكثر فأكثر، حتى أضحت اليوم من أكثر المدارس أهمية وتأثيراً في مجال الفلسفة في العالم الإسلامي، وما زالت تفيض بالفائدة والعلم على الفلاسفة والمفكّرين حتى يرووا ظمأهم من مبادئها أملاً في الوصول إلى الحقيقة. من هنا، لابدّ لنا من الإشارة ـ ولو بإيجاز ـ إلى الأسلوب الذي وضع

(*) [redacted]

الشيرازي أساسه من أجل فهم أفضل لمبادئ تلك المدرسة.

مفهوم الحكمة المتعالية: تكوّن المصطلح وتبلور المنهج

١ ـ «الحكمة المتعالية» هو الاسم الذي أطلقه الحكيم والفيلسوف صدر الدين محمّد بن إبراهيم الشيرازي المعروف بصدر المتألّهين (٩٧٩ ـ ١٠٥٠هـ/ ١٥٧١ ـ ١٦٤٠م) على الفلسفة التي وضع أسسها بنفسه. وقد وردت هذه التسمية قبل ذلك في كلام الشيخ الرئيس ابن سينا والمحقّق الطوسي أيضاً، وقد دعا صدر المتألّهين كلّ ما كتبه حول النظام الفلسفي الذي ابتدعه بالحكمة المتعالية. ولم يأت اختياره لهذا الاسم اعتباطاً أو صدفة، فما هو العامل الذي يقف وراء ذلك؟ وهل المُراد بالحكمة المتعالية تلك الفلسفة الإلهيّة التي تسمّى بـ (الفلسفة الأولى)، أم المراد بها الإشارة إلى فلسفة مُبتدعة، أم أنّ لها معنىً ثالثاً؟

إذا ما راجعنا حالات استخدام هذا المصطلح في مؤلفات الشيرازي وابن سينا والطوسي، وتأمّلنا في بداياته وجذوره في كلام العرفاء والحكمة الإشراقية، يتّضح لنا أنّه يشير إلى معنىً أوسع ومغزى أشمل من الفلسفة الخاصّة بالشيرازي وأقلّ شموليّة من (الفلسفة الأولى). ولمّا كان الشيرازي يعتبر آراءه مصداقاً للحكمة المتعالية فقد أطلق على كتابه التسمية المذكورة. وقد جاءت كلمة (الحكمة المتعالية) أربع مرّات[1] على الأقل في كتاب الأسفار، وإذا وضعنا كلام الشيرازي إلى جانب أقوال ابن سينا[2] والطوسي في باب الحكمة المتعالية، فلن يبق لدينا أدنى شكّ في أنّ الشيرازي إنّما استخدم هذه العبارة بالاستناد إلى خلفيّتها؛ بمعنى أنّه اختار هذا الاسم لكتابه مُستنداً في ذلك إلى مفهوم كان موجوداً قبل ذلك، وليس الفلاسفة من قبله فحسب، بل حتى الشيرازي نفسه كان يستخدم هذه العبارة في فلسفته قاصداً من ورائها الإشارة إلى مفهوم أوسع وأشمل.

بعد هذه المقدمة، وقبل الدخول في جوهر البحث، لا مناص من أن نذكر مرّة أخرى أنّ استخدام الشيرازي لمصطلح (الحكمة المتعالية) ومنشأه يقودنا إلى أحد احتمالات ثلاثة تالية:

١ ـ أن يكون المقصود البحوث الخاصّة بالميتافيزيقيا (ما وراء الطبيعة) بشكل كامل، وهو ما دعا الشيرازي إلى إطلاق هذا الاسم على كتابه الأسفار الأربعة باعتباره

كتاباً فلسفياً.

٢ ـ المراد بذلك الفلسفة المبتدعة الخاصّة بالشيرازي، فيكون هذا الاسم اسماً خاصّاً بفلسفة مُعيّنة ومُقتصراً عليها.

٣ ـ أن يكون مفهوماً أوسع من هذا وذاك.

وبغضّ النظر عن الاسم الذي أطلقه الشيرازي على كتابه، فإنّ ما وقعنا عليه حتى الآن من العبارة التي استخدمها مع الفيلسوفين اللذين سبقاه هو أنّ (الحكمة المتعالية) عبارة عن مجموعة من المعارف الفلسفيّة يصعب بلوغها باعتماد البحوث العلميّة والبراهين العقليّة فحسب، بل لابدّ إلى جانب ذلك من الاستعانة بالمكاشفة والذوق للوصول إلى مثل تلك المعارف. ومن البديهي أن يكون هذا التعريف للحكمة المتعالية تعريفاً منهجيّاً، وفي إطار هذا التعريف والمعاني الأخرى التي أشرنا إليها سلفاً، فإنّ (الحكمة المتعالية) تُمثل اسماً مشتركاً لكتاب، لفلسفة خاصّة، لمدرسة فلسفيّة شاملة تتّسم بطابع خاص وأسلوب مميز في نيل المعارف والحقائق. من هنا لا يمكن إطلاق هذه التسمية على النظام الفلسفي الخاص بالشيرازي؛ لذا سنجعل فرضيّتنا التعريف المنهجيّ للحكمة المتعالية، أي أنّه من الآن فصاعداً سنقوم بالبحث في منهجية تلك المدرسة وأسلوبيتها، وسنركّز موضوع بحثنا على منهجيّة الحكمة المتعالية النابعة في الواقع من نوع خاص من المعرفة، حيث يرى فيلسوفنا الشيرازي أنّ فلسفته تستلهم من أصول تلك المنهجيّة.

منهج الحكمة المتعالية

بدايةً، وللإحاطة بالمنهج الذي وضعه الشيرازي لفلسفته مستخدماً المنظومة المعرفية التي يؤمن بها، لابدّ لنا أولاً من الفصل بين البعدين: السلبي والإيجابي في كلامه، حيث يسعى في البعد السلبي إلى استجلاء مواطن الضعف في الأساليب المتّبعة في معرفة حقائق العالم أو قصور تلك الأساليب في تفسير ذلك كلّه.

أ ـ المنهج السلبيّ

١ ـ عدم كفاية العقل للوصول إلى جميع الحقائق. ٢ ـ قصور العرفان في بيان الحقائق. ٣ ـ السطحيّة الظاهرة في التعاطي مع الشريعة (عدم التعقّل).

ب ـ المنهج الإيجابيّ

توضيح دور العقل والوجدان العرفاني والتمهيد لطريق البرهان. ومن أجل تكوين فكرة عامة وشاملة عن مصنّفات الشيرازي وبالتبع الوقوف على منهجه بشكل أوضح في تدوين كتبه وبخاصّة مؤلّفه الشهير: (الحكمة المتعالية)، لابدّ من تحديد التسلسل الزمني لمؤلّفاته وحلّ إشكالية ترتيب آرائه. لذلك نتناول أوّلاً هذه المسألة قبل غيرها.

السيرورة التاريخية لأعمال الشيرازي

للقيام بهذا الأمر، يُمكن تصنيف مؤلّفات الشيرازي إلى ست فئات، تتداخل فيما بينها أحياناً، بينما يدخل بعضها الآخر في أكثر من تصنيف واحد:

١ ـ المؤلّفات التي أشار فيها إلى عمره حيث يمكن التخمين من خلالها إلى أنّ الشيرازي ربّما يكون قد دوّنه في تلك السنّ من حياته. وعلى هذا الأساس، فقد صنّف كتابه (المبدأ والمعاد) في سنّ الأربعين، وتفسير (الطارق) في سنّ الخمسين، و(المشاعر) في سنّ الثامنة والخمسين... وهكذا دواليك.

٢ ـ المؤلّفات التي أشار فيها إلى تأريخ انتهائه من تأليفها وكتابتها أو تأريخ البدء بها، حيث يمكن افتراض أنّ الكتاب بأكمله قد تمّ تصنيفه ضمن ذلك التأريخ، مثل (تفسير آية النور) و (سورة يس) و(تفسير سورة الطارق) التي ألّفها وهو في الخمسين من عمره، و (المشاعر) في سنّ الثامنة والخمسين..

٣ ـ المؤلّفات التي تحمل قرينة على كتابتها في مرحلة محدّدة أو فترة خاصة، وهي:

أ ـ رسالة في سريان الوجود: حيث يبحث فيها عن معيار وجود الأشياء وهي تتناغم تماماً مع منهج الفيلسوف (ميرداماد) حيث لا أثر في تلك الرسالة لأصالة الوجود؛ لذا نستطيع القول بأنّ تاريخ تصنيفها يرقى إلى الفترة التي كان يؤمن فيها الشيرازي بأصالة الماهيّة، وبذلك فإنّ تلك الرسالة مُتقدّمة زمنياً على بقيّة مُصنّفاته التي أشرنا إليها، ويؤيد ذلك قول الشيرازي نفسه من أنّه كان يؤمن بدايةً بفكرة أصالة الماهيّة ثم انتقل إلى القول بأصالة الوجود[٣].

ب ـ كتاب الأسفار الذي يظهر من قوله ـ كما في مقدّمة (المبدأ والمعاد) ـ أنّه ألّفه قبل هذا الأخير، أي بعد سنّ الأربعين من عمره.

ج ـ المؤلّفات التي لم يسعفه الزّمن لإتمامها، وتشمل: شرح أصول الكافي وتعليقة على كتاب (الشفاء) والتفسير الكبير، وهو تفسير تسلسلي ترتيبيّ يبدأ من أوّل القرآن الكريم حيث يشمل سورة الحمد وسورة البقرة (إلى الآية: ٦٥). وبعد مراجعة المجموعتين الأوليين من مؤلّفاته والمجموعة الرابعة، نقف على حقيقة أنّ المؤلّفات الثلاثة الأخيرة هي آخر الرشحات التي جاد بها قلم الشيرازي وهي بالطّبع تتضمّن آخر نظريّاته الفلسفية. ويؤيّد هذا الاحتمال أنّه (الشيرازي) اعتاد على الإشارة في هذه الكتب إلى كتبه الأخرى وليس العكس، إلاّ في موضعين اثنين: في العرشيّة والتعليقة على حكمة الإشراق؛ حيث يشير إلى تفسير سورة الحمد وهو ما يمكن تبريره أيضاً.

د ـ المؤلّفات التي ذُكرت فيها أسماء مؤلّفات أخرى أو أُشير إليها وليس العكس. بعبارة أخرى: المؤلّفات التي أُشير فيها من طرف واحد بحيث يُمكن التخمين بأنّ الكتاب الذي يُشير إلى المرجع هو كتاب متأخر عن المرجع. فمثلاً، في تعليقته على كتاب (الشفاء) يُشير الشيرازي إلى كتابه (العرشيّة).

وبالتالي يُمكن الاستنتاج بأنّ التسلسل الزمني للمؤلّفات المذكورة من المتقدّم إلى المتأخر هو كالآتي: ١ ـ المبدأ والمعاد. ٢ ـ الشواهد الربوبية. ٣ ـ رسالة في الحدوث. ٤ ـ تعليقة على حكمة الإشراق. ٥ ـ مفاتيح الغيب. ٦ ـ العرشيّة. ٧ ـ التفسير الكبير وتعليقة على (الشفاء).

٥ ـ المؤلّفات التي تتضمّن إحالة متبادلة ولكن بنُدرة. ونقصد بالإحالة المتبادلة إشارة كل من الكتابين للآخر؛ حيث يشار في موضع ما إلى الأوّل وفي الثاني إلى الآخر.

٦ ـ المؤلّفات التي تتضمّن إحالة متبادلة لكن بشكل مكثف وإلى مصادر متعدّدة. وتشمل هذه المجموعة فقط كتاب (الأسفار) وهو أكثر كُتب الشيرازي تفصيلاً وإسهاباً، وقد تكررت كثيراً عبارته: (كتابنا الكبير المسمّى بالأسفار) ويتضمّن جميع آرائه في الحكمة وهو مرجعها الأصليّ، ولذلك نجده يشير إليه في معظم مؤلّفاته، حتى زاد ذلك على مائة موضع، وأغلبها إحالات من جانب واحد.

وحيث انتهى الشيرازي من تأليف (الأسفار) قبل (المبدأ والمعاد)، فمن البديهي أن يبدو تعذّر ترتيب إحالاتها المتبادلة كما هي الحال في المجموعة الخامسة، حيث تزامن التأليف، بل إنّ ذلك يعني أنّ (الأسفار) وحتى بعد الانتهاء من تأليفه، لم يختمه بالكامل

بل كان يُنقّحه من حين إلى آخر ويُدخل عليه تعديلات مختلفة. فمثلاً عندما كان يكتب رسالة أو كتاباً جديداً ويبيّن فيه موضوعاً أو مسألة بشكل أكثر تفصيلاً ووضوحاً ممّا في (الأسفار)، كان يُشير إليه في كتاب الأسفار ويُحيل إليه. أو كما هي الحال مثلاً مع مسألة اتّحاد العاقل والمعقول التي كانت بالنسبة إليه مسألة غير محلولة أثناء تأليفه كتاب الأسفار (قبل سنّ الأربعين)، لكن بعد العثور على حلّ، وضع ذلك في مكان مناسب من الكتاب المذكور، أو كان أحياناً يغيّر مواضع بحوثه. وفي ضوء الفوضى التي تكتنف تبويب موضوعات كتاب الأسفار أو في ترتيب فصوله أو إدراج البحوث تحت هذا الفصل أو ذاك، يُمكننا أن نفترض أنّ ترتيب كتاب (الأسفار) بهذا الشكل النهائي الذي نراه، لم يكن فعلاً الترتيب المنطقي المنسجم الذي أراده الشيرازي؛ إذ كان من الصعوبة بمكان فعل ذلك بعد أن قام بختمه.

المنهج الأسلوبي عند الشيرازي

إذا كان لنا الحق أن نفهم موضوعات (الحكمة المتعالية) بشكل دقيق، فلابدّ أولاً من إلقاء نظرة شاملة على أسلوب بيان الموضوعات في منهج الشيرازي وذلك قبل الخوض في الموضوعات نفسها. فضلاً عن معرفة ترتيب المؤلّفات. ويمكننا تلخيص أسلوب الشيرازي في جُملة الخصائص التالية:

١ ـ في البداية يطرح الشيرازي المسألة للنقاش بحسب المذاق السائد آنذاك ثم يبدأ بالدّفاع عنها، وبعد أن يقوم بتهيئة المتلقي، وفي نهاية البحث أو في موضع آخر يعرض فكرته مدعّمة بالأدلّة والبراهين(٤). فمثلاً يقوم في البدء بالدفاع عن أهمّ استدلال للمشائين والمتعلّق بنفي الماهيّة عن الواجب بالذات، لكنّنا نراه في بحوثه التالية ينبري لنقد كلّ ذلك بالاستناد إلى أصالة الوجود واعتبار الماهيّة. ولذلك لا يجب اعتبار هذا الاختلاف في الرأي ـ والذي درج عليه بوصفه منهجاً ثابتاً في بيان آرائه ـ تناقضاً في أفكاره أو تعارضاً بين آرائه، ومن ثمّ رميه بالهذيان والخلط.

٢ ـ بخلاف الفلاسفة الماضين ممّن سبقوه وكانوا يهتمّون بجوهر القضية الفلسفيّة وإثباتها والدّفاع عنها وينصرفون عمّا سواها من القضايا الجانبية الثانويّة.. كان الشيرازي إلى جانب اهتمامه ونفوذه في أعماق القضية ودراستها بدقّة، ينقل أقوال السّلف ـ في الكثير

من بحوثه ـ ويحلّل ويناقش أقوال المعارضين، بحيث أصبح كتابه (الأسفار) وبعض مؤلّفاته الأخرى ولو بشكل أقلّ، يعجّ بمضامين فلسفيّة عميقة من حيث المقارنة بين جوهر القضايا الفلسفيّة، حتى أضحى في مصافّ الموسوعات، بل أضحى له دور رئيس في تاريخ الفلسفة. فمثلاً، فيما يتعلّق بدفع الإشكال المثار حول الوجود الذهنيّ لا يكتفي الشيرازي بذكر جوابه على الإشكال المذكور، بل يناقش كذلك آراء ابن سينا والقوشجي والسيد الصدر والعلامة الدواني و..

٣ ـ كان الشيرازي يحمل رؤية إيجابية ومتفاءلة حيال فلاسفة اليونان والرّوم القدماء وكان يعتبرهم أصحاب الأنبياء والسّلف، وبالتالي فهم موحّدون ومتديّنون بكلّ ما للكلمة من معنى، ويمثلون الحكمة الأصيلة. من هنا نجد أنّه غالباً ما كان يدافع عن نظرياتهم ويبرّر لهم آراءهم ما كان إلى ذلك سبيل، كي تبدو ـ حسب اعتقاده ـ خالية من أيّ إشكال أو شبهة.

٤ ـ كان يُطلق كلمة (فيلسوف) أو (حكيم) تعظيماً وتفخيماً لمن يمتلك القدرة على تحليل المسائل الفلسفيّة، والذي يخوض في الفلسفة بأسلوب استدلالي متكامل، كما هي الحال مع الكندي والفارابي وابن سينا وبهمنيار وغيرهم، وفي المقابل كان يُطلق كلمة (المُتفلسف) على بعض المتكلمين بقصد التجريح والنقد، ولتنبيههم إلى ضرورة أن يمتلكوا القدر الذهنيّ الكافي لتحليل المسائل الفلسفيّة. لذلك لا نلحظ في أيّ من كتبه إشارة إلى ندمه أو رجوعه عن الاشتغال بالفلسفة أو تتبّع وبحث كلمات الفلاسفة والحكماء، لكنّه يندم بشدّة على قضاء قسط من عمره في دراسة آراء المتفلسفة وتعلّم أساليبهم في البحث[٥].

٥ ـ في العديد من المواضع يستشهد بالآيات أو الأحاديث أو أقوال العلماء وآراء كبار الفلاسفة أو المكاشفات وأقوال العرفاء، لتأييد نظرية ما، وقد يفرد أحياناً فصلاً كاملاً أو جزءاً كبيراً من الكتاب لهذا الغرض. وهذا الاستشهاد إمّا أنّه لمجرّد التأكيد على النظرية المذكورة أو لإزالة الدّهشة ودفع الإنكار لدى المخاطب فيما يتعلّق بالنظريّات التي تُخالف إجماع الحكماء أو تعارض الرأي المشهور.

٦. دأب الشيرازي على تكرار المسائل المهمّة في مناسبات مُختلفة وغالباً ما يكون ذلك بعبارات متنوّعة. وقبل أن يصل إلى موضع طرح مسألةٍ ما يُشير إلى مدّعاه وأحياناً إلى

نتائجه ويعد بإثباته في المستقبل، وفي معرض إثباته ـ ولأهميّة المسألة ـ نراه يُشير ويتحدّث عن ذلك في أيّة مناسبة تُتاح له. أمّا ميزة ذلك ـ كما هي الحال في بعض الأحيان ـ فتتمثل في أنّ العبارات متمّمة لبعضها البعض وهذا ما ينتج ـ من ثمّ ـ فهماً أدق وأعمق للموضوع؛ وأمّا عن إشكاله فيكمن في صعوبة تساوق تلك العبارات وانسجامها، ممّا يتسبّب في حيرة المبتدئين حتى ليُقال: إنّه يناقض نفسه أحياناً.

٧. على الرّغم من أنّ (الأسفار) يُعتبر أكمل كتاب له وهو بعد مصدر آرائه وأفكاره، وهو ما يدفع المرء ليتوقعه الكتاب الأشمل الذي يتضمّن أدق التقريرات وأكثرها إسهاباً في كلّ مسألة واستدلال، لكن على عكس التوقّع، نجده أحياناً يجمل في تقريره في (الأسفار) بينما يبسطه في كتاب آخر له، ولهذا ولغرض فهم نظرياته الخاصّة بدقّة لا يسعنا الاكتفاء بالأسفار، بل لابدّ لنا من الإشارة إلى بقيّة مصادره لدراسة أيّة نظرية من نظريّاته.

٨. الافتقار الواضح إلى نظام مُعيّن أو نسق واحد يحكم موضوعاته أو ترتيب فصوله وخاصّة في (الأسفار).

٩. استخدامه لعبارات العلماء الآخرين دون ذكره لأسمائهم، وهو ما نجده بشكل واسع في مؤلفاته، كاقتباسه عين عبارات ابن سينا وبهمنيار والغزالي والإمام الرازي، أو مع قليل من التغيير والتصرّف، بهدف تبسيط تلك العبارات أو لأجل بيان رأيه المُخالف لصاحبها، لكن دون أن يشير كما أسلفنا إلى صاحب العبارات، الأمر الذي انتقده عليه الكثيرين ممّن جاؤوا بعده[٦] والحقيقة أنّ هذا النوع من الاقتباس ونقل العبارات كان تقليداً شائعاً بين العلماء الماضين، ولابدّ أنّ عملهم هذا كانت تقتضيه علل ومبرّرات كثيرة، كالاختصار في الوقت مثلاً، حيث كانوا يُجوّزون الاقتباس حرفيّاً دون ذكر اسم صاحب العبارات المُقتبسة، وذلك لبيان رأيهم وتوضيح فكرتهم، إلا إذا كان هدفهم لا ينصبّ على نقل المضمون فقط، فعندئذ نراهم يضطرّون إلى ذكر الأسماء والإشارة إلى أصحاب العبارات. وقد يكون السبب هو اعتقاد المقتبس أنّ الفكرة لا تتعلق بصاحبها فقط، بل هي ملك لكلّ من يفهمها ويؤمن بها، وبهذا يمكنه اقتباسها دون ذكر صاحبها أو موجدها، ولكنّ اتّباع هذا الأسلوب ـ وخاصّة في عُرف المفكّرين في الغرب ـ أصبح اليوم سرقة أدبية، بينما لم يكن كذلك في عُرف المفكرين من أمثال الشيرازي،

كما لم يكن مستقبحاً لأنّه لا يعني سوى أنّ الناقل يؤيّد تلك الفكرة ويوافقها ولا يعني بأيّ حال أنّه ابتدعها أو ابتكرها.

١٠. ومن حيث أسلوب التأليف، لابدّ من القول: إنّه ـ وخلافاً لتأليفاته غير العلمية التي يغلب عليها أسلوب التكلف والتصنّع ـ يمتلك الشيرازي نثراً واضحاً وأسلوباً بيّناً في بقيّة مؤلّفاته، خالياً من أيّ تكلّف أو غموض. وغالباً ما نراه يشرح الموضوعات العميقة والمُعقّدة بعبارات رائقة وبسيطة، الأمر الذي كان يدفع في الكثير من الأحيان المُتعلّمَ إلى الاعتقاد بعدم حاجته إلى أستاذ أو شرح إضافي، في حين أنّ فهم تلك الأمور بشكل أدقّ، وخاصّة فيما يتعلّق بأسلوبه في بيان المطالب، يتطلّب أستاذاً ماهراً وإلماماً نسبيّاً بالأنظمة الفلسفيّة السابقة إضافة إلى مراجعة كلّ المؤلّفات والبحث فيها.

خصائص الحكمة المتعالية

نتناول هنا مسألةً تعتبر في الواقع جواباً على سؤال غالباً ما يدور في أذهان طلاب الفلسفة، ألا وهي وجه التميّز الأصلي والأساسيّ بين الحكمة المتعالية وأساليب المشائين والإشراقيين.

ويكمن السبب في العديد من الإشكالات والأخطاء في الأنظمة الفلسفيّة التي سبقت الشيرازي في الخلط بين الأمور الذهنيّة والوقائع الخارجية، لأنّه وكما اتّضح في أصالة الوجود فإنّ المفاهيم والماهيّات عبارة عن صُوَر للوقائع الخارجيّة، والماهيّات هي صُور تنطبق تماماً على الوقائع، وواضح كذلك أنّ نتيجة أن تكون الصورة شفافة ومنطبقة بشكل كامل على صاحب الصورة هي أن يشتبه الإنسان بين الصور والأصل. وأحياناً تقوم الأحكام بنسبة الماهيّات ـ وهي الصُور الذهنية للوقائع ـ إلى الوقائع التي تمتلك تلك الصُور، وفي أحيان أخرى يكون العكس، أي تقوم الأحكام بنسبة الوقائع إلى الصور الذهنيّة لها. وخلاصة القول: إنّهم يرون أنّ الماهيّات مشمولة بأحكام الوقائع والوقائع مشمولة بأحكام الماهيّات؛ ولهذا كانوا يتوصلون إلى نتائج خاطئة. وهذا بالضّبط هو الخلط بين الأمور الذهنية ـ يعني الماهيّات ـ والوقائع الخارجيّة. فإذاً نتيجة أصالة الوجود واعتبار الماهيّة هي الفصل بين الذهن والخارج والتمييز بين الصورة وصاحبها واجتناب الخلط بين الأحكام.

وبعد أصالة الوجود، هناك ثلاث مسائل أخرى تلعب دوراً مهمّاً في الحكمة المتعالية بل يمكن اعتبارها الأُسس الفرعيّة لها، وهذه المسائل هي: التشكيك في الوجود، ووجود الرابط المعلول، ثمّ الحركة الجوهريّة. ومن ثمّ فالمسائل الأربع المهمة في الحكمة المتعالية هي وبحسب الترتيب: ١. أصالة الوجود واعتبار الماهيّة. ٢ ـ التشكيك في الوجود. ٣ ـ وجود الرابط المعلول. ٤ ـ الحركة الجوهريّة، بما فيها الاشتداديّة وغير الاشتداديّة.

وجه الاختلاف بين المناهج المشائية والإشراقية والحكمة المتعالية

المقصود بـ(النظام الفلسفي) مجموعة الآراء الفلسفيّة لأيّ فيلسوف بحيث إذا اتّفق فيلسوفان على جميع الآراء فذلك يعني أنّهما يُمثلان نظاماً فلسفيّاً واحداً، وإلاّ فكلّ واحد منهما يمتلك نظاماً فلسفيّاً مستقلاً، وإن كان اختلافهما في أبسط الأشياء. لذلك يمكننا القول بأنّ عدد الأنظمة الفلسفيّة يُعادل عدد الفلاسفة جميعهم كالأنظمة الفلسفيّة لأفلاطون وأرسطو والكندي والفارابي وغيرهم.

لكن، على النقيض من ذلك، لا توجد مشارب فلسفيّة بعدد الفلاسفة، بل العديد من الفلاسفة يشتركون في مشرب فلسفي واحد، فأرسطو والكندي والفارابي وبعض آخر من الفلاسفة هم من المشّائين، فيما أفلاطون وأفلوطين وشيخ الإشراق كلّهم إشراقيّون، وذلك لأنّ (المشرب) يشير إلى النهج الذي يميز الفيلسوف ويؤكد عليه، أي النهج الذي يتبعه الفيلسوف لكي يُقلّل من احتمالات وقوع العقل في الخطأ أثناء التطبيق والوصول إلى نتائج متيقّنة. إذاً فالمشرب لا يعني مضمون الفلسفة، من هنا يمكن أن يشترك العديد من الفلاسفة في مشرب واحد على الرّغم من اختلافهم في الأنظمة الفلسفيّة.

قبل صدر الدين الشيرازي، ساد الفلسفة مشربان رئيسان: المشائيّة والإشراقيّة. فالمشاؤون يفصلون تماماً بين عمل العقل الإنساني ـ الذي هو تحصيل الحدود وإقامة البراهين للكشف عن الحقائق ـ وبين بُعده المعنوي كالكشف والشهود. وكلّما كانت قوّة العقل وقدرة الحدس لدى الفيلسوف عاليتين، كان وصوله إلى إقامة البرهان وحلّ المسائل أسرع، وأخطاؤه أقلّ. أمّا الإشراقيّون فيرون أنّ البُعد المعنوي الإنسانيّ له تأثير

كبير على عمل العقل، ويعتقدون أنّه كلما كان الفيلسوف أكثر تهذيباً قلّ خطأ العقل في تحصيل الحدود وإقامة البراهين والكشف عن الحقائق. ومن باب أولى أنّه إذا كان الفيلسوف صاحب ذوق ومن أهل الكشف فإنّ نتائجه العقليّة ستكون صائبة والعكس صحيح، وكأنّ العالم القدسي نطق بالحقائق على لسانه[٧]. هذا، ولا شكّ في أنّه ما من فيلسوف ـ سواء كان إشراقيّاً أم مشّائيّاً ـ لا يؤمن بأنّ الكشف مُنافسٌ للعقل وصنوٌ له، وأنّ حاصل الكشف يغدو بديلاً عن البرهان.

ولا شكّ كذلك في أنّ الحكمة المتعالية هي القاسم المشترك للأنظمة المشائيّة والإشراقيّة، فالاختلاف بين هذه الأنظمة ناجم عن الاختلاف في المشرب، أمّا الاختلاف بين نظام الحكمة المتعالية وتلك الأنظمة فنابع من استناد أنظمة الحكمة المتعالية إلى أصالة الوجود واعتبار الماهيّة.

ونظراً لنشوء تمام خصائص الحكمة المتعالية من فكرة أصالة الوجود واستخدامها في أبواب الفلسفة المختلفة، نشير هنا إلى بعض المغالق الفلسفيّة التي لم تفتح وأفلح صدر المتألّهين في حلّها بهذا المفتاح الرئيس:

١ ـ نجاحه في طرح مسائل جديدة لم تتطرّق إليها فلسفة المشائين ولا الإشراقيّين مثل الوجود الطولي (الجمعيّ) للماهيّة وجسمانيّة حدوث النّفس.

٢ـ أفلح في التعليل الفلسفيّ الصحيح للمسائل المستعصية في الأنظمة المذكورة مثل كيفيّة اتّصاف الماهية بالوجود.

٣- نجح في تقديم حلول للمسائل المستعصية في الأنظمة المذكورة من قبيل كون المعلول رابطاً والمعاد الجسماني والمثل الأفلاطونيّة.

٤ـ نجاحه في تقديم استدلالات جديدة مثل برهان الصديقين الصدرائي.

٥ـ نجاحه في الإجابة على الإشكالات التي لم تُحلّ أو تقديم إجابات جديدة للإشكالات المحلولة أو طرح إشكالات جديدة والإجابة عليها، مثل إجابته على إشكالات الوجود الذهني.

٦ـ اتّخاذ موقف جديد فيما يتعلّق بالمسائل التي كانت مطروحة قبله، في مقابل إجماع معظم الفلاسفة على تلك المسائل، على سبيل المثال الموقف الإيجابيّ المتمثل في الحركة الجوهريّة.

٧ـ التحقيق في المسائل التى أجملها أو تركها الفلاسفة من قبله مُبهمةً وغامضة من حيث الطّرح أو الحل، كالتحقيق فيما قاله ابن سينا من أنّ (الوقوف على حقائق الأشياء ليس في قدرة البشر..)، وغير ذلك.

٨ـ إضفاء العمق على المسائل التي كانت مطروحة قبله، مثل تنزيه الله سبحانه وتوحيد الأفعال.

٩ ـ إزالة التعارض عن بعض الآراء المتعارضة، كالآراء الكلامية والفلسفيّة فيما يخصّ الحدوث أو القدم الزمانيّ للأشياء والعالم(٨).

١٠ـ نجاحه في تحديد الرأي الحقّ (في بعض أهمّ المسائل الخلافيّة) كإثبات التركيب الاتحاديّ للصورة والمادة، وغير ذلك.

١١ـ كشف المغالطات كاستدلال شيخ الإشراق على وجود الله سبحانه دون استناده إلى إبطال الدور والتسلسل.

تباين منهج الحكمة المتعالية وطريقة الحكمة الإشراقية

على الرغم من عدم قدرتنا على بيان الاختلاف بين الحقيقة الرئيسة لهذه الطريقة الخاصّة بحكمة الإشراق، إلا أنّ ما بيّنه الشيرازي بشأن هذا المنهج يتميّز بعدّة امتيازات، وهي في مجموعها تبرهن على كونه المُبدع الأصليّ لهذه المدرسة.

أمّا أهمّ ما تتميّز به المدرسة الصدرائيّة فهو:

أ ـ تبيين البعد السلبي الذي لعب دوراً أساسيّاً في هذا المجال، ونعني بذلك التوضيح والاستدلال الدقيق الذي قدّمه الشيرازي على عدم كفاية العقل وذكر مواطن ضعفه وقصوره في الوصول إلى حقائق الأشياء في الفلسفة الصدرائيّة، حيث كان لذلك دور مهم في إضعاف الحكمة المشائيّة وجذب أنظار العرفاء واهتمامهم. وكذلك تأكيده على فشل سبيل المكاشفة للسلوك وتصريحه بوجود آراء كثيرة غير صحيحة في كلام العرفاء، مما أدّى إلى توجّه الفلاسفة والمتكلمين نحو الحكمة المتعالية.

ب ـ إضفاء قيمة على دور الشريعة التي اتضحت معالمها بشكل كبير في الحكمة المتعالية.

ج ـ قوله بضرورة تطبيق معطيات الحكمة المتعالية مع مضمون الشريعة، وهو ممّا

تمتاز به الحكمة المتعالية؛ إذ لا نجد نظيراً لذلك في حكمة الإشراق بهذه الجدية، حيث أقدم الشيرازي وبجرأة على تقديم نماذج عينيّة في كلّ موضوع. وأوضح مثال على ذلك تفسيره وشرحه للقرآن الكريم وأصول الكافي.

د ـ نجاحه في طرح نماذج عينيّة تدلّ على امتزاج طريقة العُرفاء مع طريقة الحُكماء، أي برهنة المعطيات العرفانيّة.

المنهج البرهاني ودوره في تكوين فلسفيّة موضوعٍ ما

الفلاسفة المسلمون كافّة أصوليون؛ وعليه فالفلسفة في نظرهم علمٌ يبحث القوانين التي تحكم وجود الأشياء عبر الاستدلالات التي تُختم بالبديهيّات أو المُصادرات أحياناً. والبديهيّات هي «القضايا التي يُعتبر صدقها واضحاً»، أمّا المُصادرات التي يُطلق عليها كذلك (أصل الموضوع)، فهي «القضايا التي لا يكون صدقها بديهيّاً وتحتاج إلى إثبات» لكنّها تصدق فرضاً في العلم المذكور.

أمّا عدد البديهيّات الأوليّة التي تعتمدها الفلسفة أو مضمون كلّ منها، فلا يمكن الجواب عنه بشكل مقبول دون تتبّع كافٍ وبحث دقيق. وعلى أي حال فمن بين البديهيّات الأوليّة والأصول المتعارفة في جميع الأنظمة الفلسفيّة الإسلاميّة نذكر: مبدأ امتناع التناقض، مبدأ الوجود هو الواقع، إمكان المعرفة، امتناع الترجّح بلا مرجّح، وبالطبع يلعب مبدأ (استحالة التناقض) دوراً مهماً ومتميزاً؛ لذا فالمنهج الذي تعتمده الفلسفة والذي يُطلق عليه اسم (المنهج البرهانيّ) هو قوام الفلسفة وشرطها. بمعنى أنّ الفلسفة تُمثل علم الوجود العقلي وليس مُطلق علم الوجود. ونتيجة لهذا فإنّ معيار فلسفية القضية الصادقة لا يقتصر على المضمون الوجوديّ لها، بل إنّ النهج المتّبع لتحديد صدقها أيضاً له دور؛ فلا يُمكن اعتبار القضية الصادقة التي تبين قانوناً من قوانين الوجود مسألة فلسفيّة ما لم يتمّ إثبات صدقها بمنهج برهاني ثابت؛ ومن ثم لا يجوز الاستعاضة عن الاستدلال الفلسفي أو مقدمة أو مقدمات منه بالقضايا الوحيانيّة أو المعطيات العرفانيّة أو مقولات العظماء وإن كان صدق تلك القضية أكثر يقيناً من صحّة الاستدلال المذكور أو صدق تلك المُقدّمات. فمعيار فلسفية القضية الصادقة ـ المحتوي الوجوديّ ـ الأسلوب البرهانيّ لتحديد الصّدق. ومن منظار الحكمة المتعالية فإنّ البرهان ليس فقط طريقاً مضموناً للوصول إلى

الأحكام الصادقة أو سبيلاً مقبولة للوصول إلى الحقّ والحقيقة «البرهان طريق موثوق به، موصل إلى الوقوف على الحقّ»[٩]، إنما إذا كانت هذه الأحكام عقلية حقاً، فإنّها لا تستحصل إلا عن طريق البرهان[١٠]. لذا وبمقتضى هذا الشرط، فإنّ الحصول على النتائج الفلسفيّة لا يكون عن طريق اعتماد مقولات الفلاسفة والعظام[١١].ولا يجوز الاكتفاء بالقضايا الوحيانيّة وآراء الشريعة بديلاً عن البرهان أو اعتبار النّقل أصلاً والعقل فرعاً[١٢]، بل العكس صحيح إذ العقل هو أصل النّقل[١٣]، وكذلك بموجب الشرط المذكور لا يُمكن اعتبار حاصل الكشف العرفاني مستنداً للأحكام الفلسفيّة دون أن يرتكز إلى الاستدلال العقلي، بل في الأساس لا يتيسّر الكشف الصحيح والتامّ في المسائل العقليّة الصّرفة إلا عن طريق الحدس والبرهان، لكن لابدّ للحدس أن يكون نتيجة لرياضة عقليّة وشرعية ونتيجة لمجاهدات علمية وعمليّة[١٤]. أمّا المُراد بالحدس فليس الظنّ والتخمين بل الوصول إلى البرهان دون كسب أو رأي، أي البرهان على أمر دون تحمّل عبء التفكير أو الحاجة إلى التأمّل، والذي يُلقى في الروع دُفعة واحدة؛ لذا نرى الشيرازي أيضاً يعتبر المنهج البرهاني شرطاً للحكمة المتعالية.

البعد السلبيّ للحكمة المتعالية

بدأ الشيرازي فلسفته مع المنهج المشائي والبرهانيّ الصّرف، مثله في ذلك مثل الفيلسوفيْن صاحبي المدرستين السابقتين: السهروردي وابن سينا، لكنّه تخلّى عن سبيله تلك في النهاية، وأصبح بشكل أو بآخر ناقداً لها، بل وأظهر ندمه على انتمائه لهما. لا ريب في أنّ اهتمام صاحب الحكمة المتعالية بقصور العقل والحاجة إلى الكشف لفهم حقائق الشريعة، وكذلك قصور الوجدان والكشف عن البيان الصحيح والمنطقي للحقائق، لا ريب في أنّ ذلك كلّه يُمثل العناصر الأصليّة للبعد السلبيّ للمنهج الصدرائيّ للحكمة المتعالية. إنّ عدم كفاية العقل والبراهين العقليّة يعني أنّه لا تُدرك كلّ حقيقة بالمنهج العقلي وحده، وليس بمقدور أيّ عقل أن يبلغ جميع الحقائق العقليّة بمفرده. من هنا يتّضح لنا أنّ العقل سيغرق في بحر الألفاظ والمصطلحات والمجادلات اللفظيّة والتعقيدات العقيمة ما لم يهتد بالوجدان ويسترشد به[١٥].

ومن وُجهة نظر الشيرازي فإنّ العقل عاجز حتى عن استيعاب مقاصد الشارع

ودركها بشكل صحيح، ولا يُمكن إدراك أسرار الدين وحقائق الشريعة المبيّنة في قالب الألفاظ بالاعتماد حصريّاً على العقل؛ فما بالك بالحقائق التي لا توجد أيّة أدوات أو أسباب لفهمها ودركها؟!

عدم كفاية العقل في كشف الحقائق

اتّضح لنا أنّ الاكتفاء بالعقل لا يصحّ لعدة أسباب؛ منها أنّ العقل لوحده غير قادر على استيعاب جميع الحقائق؛ وذلك لأنّ الحقّ أوسع من أن يُحيط به عقل لوحده[١٦]، وكذلك لإمكان تأثر العقل بالميول النفسانيّة والانحرافات الأخلاقيّة والتعصّب الأعمى[١٧]. إضافة إلى هذا وذاك، لو أتيحت للعقل القوّة والقدرة الكافيتين لما وقع في الاختلاف والحيرة ولما كانت هناك حاجة أصلاً إلى الأنبياء[١٨].

وبذلك ينأى الشيرازي بحكمته المتعالية بعيداً عن طريق الفلاسفة المشائين والمتكلّمين. ومن البديهيّ في هذه الحالة ألا يكون هاجسه النفس واعتبار العقل إطلاقاً، بل ليركّز في مقولاته على عدم كفاية العقل سبيلاً لبلوغ جميع الحقائق. لكنّه مع ذلك، لا يقف عند حدود هذه النقطة بل يعتبر الوجدان والمكاشفة أيضاً غير كافيين.

عدم كفاية الوجدان والمكاشفة

لا حاجة بنا إلى بيان تأثر الشيرازي العميق بالعرفاء ومُنجزاتهم والدور الرئيس الذي لعبه ذلك في فلسفته، لكنّه في بعض الأحيان لا يحتمل عبارات المسامحة الممزوجة بالتناقضات أو المتعارضة مع النتائج البديهيّة والظواهر الشرعيّة والتي كانت تظهر على لسان أهل العرفان؛ لذا نراه يشمل بنقده حتى أصحاب الكشف الذين وإن كانوا يدركون الحقائق بشكلها الصحيح، إلا أنّهم في مقام البيان لا يمتلكون القدرة الكافية لتوضيح تلك الحقائق وذلك بسبب انشغالهم بالرياضات وافتقادهم للممارسة اللازمة لتبيين الحقائق المذكورة[١٩].

ويُمكن الاستناد إلى سبب واحد يدلّ على عدم الاكتفاء بالمعطيات العرفانية، وهو أنّ أصل المكاشفة يختلف عن تفسيرها والتعبير عنها؛ لذا لابدّ من وجود لغة مشتركة بين الفلسفة والعرفان، ومن وجهة نظر الشيرازي فإنّ مسؤولية إيجاد مثل هذه

اللغة تقع على عاتق الحكماء المتألّهين الذين ذاقوا حلاوة الحقائق بعينها من جهة، وكانوا ـ من جهة أخرى ـ أعرف بأسلوب بيان تلك الحقائق بسبب معرفتهم الجيدة بلغة العقل والمجادلة وقوّة الاستدلال. وهذه المسؤولية هي في الواقع الرسالة التي يجب على الحكمة المتعاليّة حملها لإثبات حالة الانسجام والتوافق بين العقل والعرفان.

إنّ عدم كفاية الوجدان في السلوك وفهم الحقائق وبيانها هو الذي أدّى إلى افتراق سبيل الحكمة المتعالية عن سبيل العرفان، واقترابها من الناحية الأخرى من حكمة الإشراق، ذلك أنّ العرفاء في سلوكهم لا يلمسون حاجةً إلى البيان العقلي، وإذا سعوا ـ لأيّ سبب أو علّة ـ إلى الاقتراب من هذا البيان فإنّهم يعتبرون ذلك أمراً استطرادياً عرضياً، وأحياناً يقومون بتخطئة البرهان كذلك[٢٠].

الفصل بين طريق العرفان وطريق جهلة الصوفيّة

لم يكن أبداً تكريم الشيرازي للعرفان وتأييده له تأييداً لكلّ الأفعال والأقوال التي تطرح باسم العرفان والتصوّف، والتي تقف بوجه الشريعة أو تقوم بنفيها[٢١].

حاجة تفسير الشريعة إلى العقل والكشف

يعتبر الشيرازي أن لا سبيل أفضل من الشريعة للوصول إلى الحقيقة؛ لأنّ الشريعة هي ناتج علاقة موثوقة ومنزّهة مع خالق جميع العقول، ليس هذا فحسب، بل يُمكنها كذلك أن تكون وسيلة لاختبار صحّة أو سُقم إنجازات العقل والوجدان. ومن هنا نرى أنّ معرفة حقائق الكون تحتل موقعاً مهماً في النظام المعرفي الصدرائي. أمّا ما يُمكن أن يحول دون الاستفادة من هذا المنبع المعرفي المنزه والوصول إلى الحقيقة فهي النظرة السطحيّة في فهم الآيات والروايات. فالشيرازي يؤكّد على أنّه لا ينبغي حصر حقائق الشريعة بالمفاهيم الظاهريّة لألفاظ الكتاب والسنّة. والعقل لا يكفي لمعرفة ودرك جميع حقائق الشريعة لوجود تباين في بعض أسرار ومراتب الدين بين عموم الناس وبين الفقهاء والمتكلّمين بحيث يصعب عليهم فهم تلك الحقائق فيعمدون إلى نُكرانها وغضّ النظر عنها. لذا فهو يوصي بضرورة الانقياد التامّ للشّرع دون أيّ اعتراض ولزوم التعبّد الخالص، وذلك لاستحالة أن تكون الشريعة قد انتظمت على خلاف الحقائق ووقائع العالم. وعلى هذا الأساس، فإنّ ما

يُخالف الشريعة هو بلا شكّ مخالف للحقيقة أيضاً، ويجب ردّه ودحضه.

البعد الإيجابيّ في الحكمة المتعالية

١ ـ إنّها مزيج من طريقة الحكماء الإلهيّين والعرفاء.

٢ ـ طريقة الشريعة (الوحي والرسالة) أرقى من طريقة الحكمة المتعالية.

٣ ـ إنّ عالم الملكوت هو مصدر جميع العلوم والمعارف الحكميّة، وأنّ سبيل الوصول إلى ذلك إنّما يكون عن طريق الارتباط بعالم الملكوت والمكاشفات العرفانية؛ لذا فالوصول إلى المعرفة يمثل كمال الإنسان[٢٢].

٤ ـ إنّ الحكمة المتعالية مزيج من البراهين العقليّة والمكاشفات العرفانية.

٥ ـ المقصود بالبرهان المصاحب للمكاشفة العينيّة هو النور الذي يشعّ في قلب المؤمن.

٦ ـ إنّ طريقة الشريعة لا تقارن بالكشف والبرهان، بل هي طريقة الوحي والرسالة التي تعلو على طريقة الحكمة المتعالية وأنّ مفاد الشريعة كذلك يعلو على مفاد الحكمة المتعالية.

٧ ـ إنّ الكشف والذوق هما مصدر جميع العلوم والمعارف والسبيل الموصل إلى حقائق العالم.

٨ ـ إنّ البيان الفلسفي والبراهين العقليّة هما لغة المعطيات الوجدانيّة.

٩ ـ إنّ طريق الشريعة أقوم طريق وأسلك سبيل للمعرفة، أمّا مفاد ومضمون الشريعة فهو البيان الأكثر عصمةً للحقيقة.

١٠ ـ بما أنّ الحقيقة واحدة، وطرق الكشف والعقل والشريعة كلّها موصلة إلى الحقيقة، فلا وجود لأيّ نوع من التضادّ بين العقل والكشف والشريعة؛ أمّا درك تلك الحقيقة ومطابقتها فليس ممكناً إلا للذين يتقنون اللغات الثلاث لتلك العناصر؛ وعلى هذا فليس بمقدور أحد الوصول إلى أفضل الحقائق التي تتضمنها تلك الطُرُق سوى الحكماء المتألّهين.

قيمة المعرفة في الحكمة المتعالية

في الحكمة المتعالية هناك اعتبار كامل لطريق العقل كذا لطريق المكاشفة

والوجدان، مع عدم كفاية كل واحد منهما على حدة. هذا إلى جانب اعتبار الكتاب والسنّة وأهل البيت.

دور الوحي والكشف في الحكمة المتعالية

هل يُمكننا اعتبار الشيرازي ـ وهو الذي يقول: إنّ المنهج البرهاني شرط من شروط الحكمة المتعالية وأحد مُقوّماتها ـ مُلتزماً هو نفسه بهذا الشرط، على الرغم من إشارته واستشهاده في مؤلّفاته الحكمية بكثافة بالآيات والروايات وأقوال العرفاء والعظام الذين سبقوه والنتائج الشهوديّة؟ فهل يعتقد الشيرازي صراحة أنّ الفلسفة التي تتناقض مع الوحي من الأجدر اعتبارها ضلالاً[٢٢]؟ ليس صحيحاً أنّه لا يؤمن بهذا الأصل، لأنّ منهج العمل مع هذا النوع من القضايا في الحكمة المتعالية لا يتنافى مع الشرط المذكور ولا يتعارض معه. لأنّ الشرط المذكور لا يعتبر استخدام القضايا المستندة إلى الوحي والكشف في الفلسفة مصدراً من المصادر، بل هو يمنع استخدامها في مقام الحكم أو تعيين الصدق والكذب في تلك القضايا؛ لذا فاستخدام النتائج العرفانية وحتى أقوال كبار العلماء في أيّ نظام فلسفيّ في غير مقام الحكم، لا يتعارض مع هذا الشرط، ولذلك فهو جائز.

تطبيقات الوحي والكشف في الفلسفة

١ ـ في طرح المسألة الفلسفيّة؛ أي أن يعرّضا الفلسفة لمسألة أو لمشكلة، ومن ثمّ حلّها عبر استخدام المنهج البرهانيّ. وفي هذه الحال فقط، يكون لهما دور في طرح تلك المسألة وليس في ردّها أو إثباتها أو تعيين صدقها أو كذبها، كما هي الحال مع المعاد الجسمانيّ والقيامة وغيرهما. بمعنى أنّهما يهيئان الموضوع للفيلسوف لا غير.

٢ ـ التأثير في إقامة البرهان، لا صيرورتهما بديلاً عنه. وهذا التأثير قد يكون بمستوى الإلهام؛ فيثير اهتمام الفيلسوف لإثبات القضيّة، وقد يكون بمستوى اقتراح البرهان؛ أي لابدّ من وجود بُرهان مذكور صراحة في النصوص الدينية أو العرفانية لإثبات قضيّة وجودية معينة، بحيث تكون بعض مُقدّماتها على الأقلّ لا بديهيّة ولا ثابتة، بل مقبولة بالاستناد إلى الوحي أو المكاشفة. وفي هذه الحالة يكون دور الوحي والكشف اقتراح البرهان، ويكون دور الفلسفة إقامة ذلك البرهان.

وقد يكون التأثير بمستوى إيحاء البرهان، أو كما يُقال ضمن إطار الحدس؛ مثلاً أن يشهد الفيلسوف حقيقة وجودية، وعلى أثرها يلقى في روعه بالحلّ العقلي وهو البرهان.

٣ ـ أن يكون له تأثير في هداية العقل في عدم انحرافه وفي تصويب البرهان.

٤ ـ أن يكون له تأثير في كشف المغالطة؛ بمعنى أنّه عندما يكون مضمون الوحي أو الكشف أو مستلزماتهما مناقضاً لمعطيات المنهج البرهانيّ، يمكنه أن يكون سبباً يستطيع الفيلسوف بواسطته طرح نقض عقليّ يستلزم كذب النتيجة وبطلان الاستدلال، مما يؤدّي بالتالي إلى كشف المغالطة.

٥ ـ أن يبيّن التوافق والانسجام الموجود بين العقل والنقل والكشف الصحيح معاً.

٦ ـ أن يؤيّد المعطيات المستحصلة من المنهج البرهاني، فيلعب دور الاستشهاد.

٧ ـ أن يبعث اليقين والثقة، ويقلّل من دهشة واستغراب المُخاطب عند مواجهته للآراء والأفكار المبتدعة التي تخالف إجماع الفلاسفة.

لذا، وكما رأينا، ليس للبرهان ولا للكشف ولا للوحي أيّ تناقض مع العقل ولا هي في موضع المنافسة معه، بل ذلك يعني أنّها دخيلة في غير مقام الحكم، وهي عوامل مساعدة للعقل ومُعينة له.

الهوامش

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

الأعمال الروائية لنجيب محفوظ

قراءة في رواية «ثرثرة فوق النيل»

د. عزت ملا إبراهيمي (*)

مقدمة

ينطوي فنّ الكتابة على سحر مميّز ذاق طعمه القراء بشكل خاص وتعرّفوا نكهته، وهي لا تقف عند حدود تسليتهم ومَلء أوقات فراغهم وحسب، بل إنّها تحلّق بأرواحهم في عوالم راقية، وتسبح بمخيالهم في أجواء النور والفخامة. ويُعدّ نجيب محفوظ ـ من بين سائر الكتّاب من أبناء جلدته ـ روائياً مستطير الشهرة، بعيد الصيت، سار ذكره كل مسير، واخترقت سُمعته حدود بلاد العَرب لتَقرَع أسماع العالم أجمع، وذلك لتميّز كتاباته برشاقة اللّفظ وحُسن الصّياغة، والتّصرّف بأعنّة الكلام، والواقعيّة الحقّة، والغموض المُثير، وعذوبة المَشرب، والتفنّن في ضروب البيان؛ فهو روائي يتّصف ذهنه بالانطلاق والتحرّر، ومؤلّفاته بالواقعيّة، وقد كانت (القاهرة) مَهد إلهامه، ومَصدر آثاره، حتى لنراه لَم يُغادرها طيلة حياته إلاّ مرتين فقط.

كان نجيب محفوظ يَعشق الحريّة، ويتفانى في سبيل الديمقراطيّة، ويجتهد ويُناضل من أجل ترسيخ دعائم المساواة والعدالة في مجتمعه. كان الجَبر والاختيار في رواياته يتصارعان كعدوَّيْن لدودين، وضِدّيْن مُعانديْن، حتى لكأنه كان يطمح بنوع من الاشتراكية الخيالية في رواياته. ولا رَيب في أنّ مُطالعة نجيب محفوظ لروائع بعض مشاهير الكُتّاب والروائيين العالميين، من أمثال شكسبير وتولستوي وكافكا وسارتر وكامو وهمينغواي وغيرهم، لا ريب في أنّ ذلك قد ترك أثراً كبيراً على كتاباته وفي بروز بوادر التجدّد في فِكره الأدبي[1].

(*) [redacted].

وُلد نجيب محفوظ في القاهرة عام ١٩١١م في أسرة غنيّة وأدبيّة، وبعد حصوله على شهادة الدراسة المتوسطة، اتّجه إلى دراسة الفلسفة واستطاع في تلك الفترة نشر العديد من المقالات الأدبيّة والمتنوّعة في «المجلّة الجديدة». أمّا باكورة أعماله فقد كانت رواية «عَبث الأقدار» التي صدرت عام ١٩٣٩م، وقد عَكَس نجيب محفوظ فيها الواقع الذي كان يعيشه مُجتمعه والآلام والمشاكل التي كان يُعاني منها أهل بلده، مُستلهماً ذلك كلّه من تأريخ مصر العريق. وفي هذا الصدّد يقول نجيب محفوظ: «لم أُحاول في هذه الرواية خَلق شخصيّات جديدة، ولم يَكُن هدفي أن أنقل القارئ إلى أجواء الماضي، بل سعيت إلى رسم صورة لحقائق العصر الذي نعيشه»[٢].

واستمرّ نجيب محفوظ في الكتابة حتى بلغت أعماله ما يربو على (٣٢) رواية، و (١٣) مجموعة قصصية قصيرة. وبالنظر إلى ما كان يمتاز به نجيب محفوظ واجتهاده المتواصل في استحضار القيم الإنسانيّة والاجتماعيّة المشتركة في أعماله، فقد كان قرّاؤه فيما وراء حدود بلاده في تزايد مستمر، الأمر الذي أدّى إلى بروز حاجة ملحة لترجمة مؤلّفاته إلى العديد من اللّغات الأجنبيّة كالإنجليزيّة والألمانيّة والإسبانية والهولنديّة والفارسيّة وغيرها[٣].

هذا وكان نجيب محفوظ أوّل أديب مصري يتّجه نحو كتابة القصّة السينمائيّة، حيث أخذ ذلك عن المخرج السينمائي (صلاح أبو سيف) رائد السينما الواقعيّة في مصر.

وفي الحقيقة، تعتبر نشاطاته المستمرّة وخطواته الحثيثة في مجال الأدب السلّم الذي ارتقاه محفوظ لنيل جائزة (نوبل) للآداب عام ١٩٨٨م، وقد أثار هذا الفوز جدلاً واسعاً في وسائل الإعلام المصريّة، بين مؤيّد مدافع عن هذا الاختيار، ومعارض منتقد. أمّا الذين وقفوا منتقدين لآراء نجيب محفوظ وأفكاره، فقد اتّهموه بإشاعة القيم الجمالية الغربية والترويج لروح الخنوع والاستسلام الاجتماعي والسياسي في أوساط المثقفين العرب، حتى أنّهم اعتبروا الجائزة مُكافأة له على تأييده لاتفاقية كامب ديفيد. ولعلّ ذلك كان السبب على ما يبدو في تعرّض نجيب محفوظ بعد نيله الجائزة، وبالتحديد عام ١٩٩٤م إلى محاولة اغتيال قامت بها إحدى المنظّمات المصريّة المتطرّفة، وهي المحاولة التي دفعته إلى أن يؤثر العزلة فيما بعد[٤].

الأعمال الروائية لنجيب محفوظ

صنّف النشاط الروائي لنجيب محفوظ إلى عدّة مراحل مختلفة؛ ففي بداية حياته ألّف الثلاثية التأريخيّة: «عَبث الأقدار» عام ١٩٣٩، و «رادوبيس» عام ١٩٤٣ ، و«كفاح طيبة» عام ١٩٤٤. وقد أطلق النُقّاد على هذه المرحلة من حياة نجيب محفوظ وصف (المدرسة الفرعونيّة)، لتبنّيه نهجاً تاريخانياً وذلك عبر استلهامه وقائع رواياته من عمق التأريخ المصريّ القديم، حيث صوّر عظمة الحضارة المصريّة القديمة ومجدها التليد. ثم أعقبتها مرحلة أخرى في حياته اتّجه فيها هذا الروائي إلى كتابة الروايات الواقعيّة والاجتماعيّة، من قبيل رواية «القاهرة الجديدة» التي صدرت عام ١٩٤٥ ، و«خان الخليلي» عام ١٩٤٦م ، و «زُقاق المَدَقّ» عام ١٩٤٧ ، و«السّراب» عام ١٩٤٨، وأخيراً «بداية ونهاية» عام ١٩٤٩.

ويتبنّى الكاتب في جميع تلك الروايات رؤيةً اجتماعية سوسيولوجية تسلّط الضوء على الظروف الصعبة والقاسية التي عاشتها الطبقة المتوسطة من المجتمع المصريّ في تلك الفترة ولا سيّما في السنوات التي توسّطت الحربين الكونيتين. ويُمكن القول بأنّ روايته المعروفة «زُقاق المَدَقّ» تمثّل ذروة أعماله الفنية وقمّة ازدهارها؛ إذ صوّر بصِدق وواقعيّة الواقع الاجتماعي اليومي لزقاق يُعرَف بـ«المدقّ»، والذي يرمز لبلده مصر، ويجسّد في هذه الرواية - على غرار الشخصيات البورجوازية التي خلقها في سائر رواياته - حياة بعض سكان هذا الزقاق، الذين ينتفضون ضدّ الصراع الطبقي المُزري السائد آنذاك، لكنّهم - في نهاية المطاف - لا يَجدون مفرّاً من الاستسلام والخضوع للواقع. وبالنسبة لرواية «السّراب» فقد نحا فيها الكاتب منحى سيكولوجياً مغايراً لما كتبه في السابق.

بعد تلك المرحلة، ترك نجيب محفوظ الكتابة مدّة سبع سنوات، ليظهر من جديد عبر ثلاثيّته الروائية الرائعة التي نُشِرت بين عامي ١٩٥٦ و ١٩٥٧، وشملت «بين القصريْن» و «قصر الشوق» و «السّكريّة»، ويجسّد الكاتب في هذه الثلاثية صورة عن الحياة اليومية لثلاثة أجيال قاهريّة في فترة ما بعد الحرب العالمية الأولى والظروف السياسيّة والاجتماعيّة الشاذّة التي أعقبت تلك الحرب. ويبدو أنّ شخصيّة بَطل الرواية (كمال عبد الجواد) - وباعتراف الكاتب نفسه - تَعكس إلى حدّ بعيد شخصيّة نجيب محفوظ نَفسه(٥).

أمّا في المرحلة التالية التي يُمكن تسميتها بمرحلة الواقعيّة الفلسفيّة، فقد قام

الكاتب بتأليف سلسلة من الروايات هي: «أولاد حارتنا» و «اللّص والكلاب» و«السّمان والخريف» و«الطريق» و«الشحّاذ» و«ثرثرة فوق النّيل» و«ميرامار» ونشرت على التوالي في الأعوام: ١٩٥٩ ، ١٩٦١ ، ١٩٦٢ ، ١٩٦٤ ، ١٩٦٤، ١٩٦٥، ١٩٦٦ و ١٩٦٧. وتجدر الإشارة إلى أنّ أعمال نجيب محفوظ لا تقتصر على هذه التي ذكرنا والتي أوصلته إلى الشهرة والمجد، بل له مؤلّفات كثيرة أخرى غيرها نذكر منها ـ على سبيل المثال ـ: «المرايا» عام ١٩٧١ ، و«حبّ تحت المطر» عام ١٩٧٣ ، و«الكرنك» عام ١٩٧٤، و«حضرة المحترم» عام ١٩٧٥ ، و«ملحمة الحرافيش» عام ١٩٧٧، و«أرض الحبّ» عام ١٩٨٠ ، و«ليالي ألف ليلة» عام ١٩٨١ ، و«الباقي من الزمان» عام ١٩٨٢، و«رحلة ابن فطّومة» عام ١٩٨٣، و«امام العرش» عام ١٩٨٣ ، و«العيش في الحقيقة» عام ١٩٨٥ ، و«يوم مَقتل الزعيم» عام ١٩٨٥ ، و«حَديث الصباح والمساء» عام ١٩٨٧ ، و«ثرثرة على البَحر» عام ١٩٩٣.

الأسلوب الأدبي لنجيب محفوظ

عاصر نجيب محفوظ عمالقة الأدب العربيّ من أمثال الدكتور طه حسين وأحمد أمين وحسن الزّيات ومصطفى صادق الرّافعي ومصطفى لُطفي المنفلوطيّ وابراهيم عبد القادر المازنيّ وعبّاس محمود العقّاد؛ ولابدّ أنّه اطّلع على نتاجاتهم وتعرّف على ما كتبوه وقرأ لهم ما ألّفوه بشكل كامل، ولا بَراح إذن من أنّه استقى من عيون أدبهم السلسبيل، وروى ظمأه من ماء مَشربهم الصافي. وقد قال نجيب محفوظ عن ذلك ذات مرّة: «لقد تبلور أسلوبي الأدبي وتكاملت مُكوّناته في التأليف والكتابة إثر مُطالعتي لآثار أعلام الأدب العربي وكُتّاب الرواية الغربية؛ فقد أخذتُ عن طه حسين أسلوبه في كتابة القصة، واستفدّت الكثير ممّا قرأته للعقّاد كالإيمان بالقيَم الفنيّة الخاصّة مثل قيم التحرّر والديمقراطيّة وكذلك الإيمان بالعِلم والاشتراكيّة والماضي الإنساني.»[٦].

وعند مُطالعة كتابات نجيب محفوظ والبحث في تفاصيلها، تواجهنا حقيقة مَفادها أنّ أهمّ ما يُميّز تلك الكتابات هو عدم تأثرها بتيار الأدب العربي الرومانسي، حيث تُبرز جميع رواياته وبوضوح ميلاً شديداً نحو الواقعية.

كما ذكرنا، فقد استهلّ نجيب محفوظ حياته الأدبيّة بتأليف القصص التاريخيّة، وكانت هناك عوامل عدّة شدّته لانتهاج هذا الأسلوب، منها سيطرة فكرة إحياء

الحضارة المصريّة القديمة على مخيلته وبيان الوقائع من منظار تاريخي. ولا شكّ في أنّ مصر بتاريخها الحافل بالأحداث قديماً وحديثاً، كانت ملهماً خصباً للكاتب، حيث استطاع بكلّ مهارة ودقّة توظيف الرموز والأمثلة التاريخية لبلده في تصوير الوقائع السياسيّة والاجتماعيّة التي عاشتها مصر في فترة الاحتلال البريطانيّ والحكم الارستقراطي الذي كان سائداً آنذاك. وربما يعود توظيفه للرمز التأريخي إلى أنّ المجتمع المصري في ذلك الوقت لم يكن مهيّئاً بعدُ لاستقبال أفكاره الجديدة، ولا شك في أنّ عجز الشعب عن مواجهة الحكم الملكيّ كان يزيد الأوضاع ضعفاً ووهناً. ومع ذلك فإنّ امتزاج الرمزيّة بالواقعية في تلك المرحلة من الزمان يعدّ أمراً مشهوداً لا لبس فيه. ويمكن أن نستشفّ ذلك من خلال بعض العبارات الواردة في روايته «ثرثرة فوق النيل» التي صاغها في قالب مسجّع موزون يحمل إيقاعاً أقرب إلى الشعر، في حين استعان بلغة رمزية مبهمة وغامضة، ليطلق ذهن القراء نحو تصورات وقراءات شتى ولينظروا إلى الأحداث من زوايا نظر متعددة(٧).

والسمة الأبرز التي تتجلّى في معظم كتابات نجيب محفوظ هي القدرية بمعنى الاستسلام والخضوع للمصير، إذ يعتقد محفوظ أنّ الكلمة الفصل في النهاية هي للقضاء والقدر وليس لأماني الإنسان ورغباته. لذلك نراه دوماً ينهي رواياته بحالة من الاستبداد المطلق لا يترك معها أيّ بَصيص للأمل في قلب المشاهد الذي يصبح فريسة للمصير والقدر(٨).

لقد كان نجيب محفوظ بحقّ كاتباً صادقاً مع نفسه، يستقي موضوعات رواياته من تجاربه وخبراته الشخصيّة، وكان يؤمن بأنّ القاهرة هي ملهمة أفكاره والحقل الخصب لإبداع الشخصيّات وخلق الأحداث التاريخيّة لرواياته(٩). ولهذا استطاع وبكلّ جدارة إعطاء صورة حيّة عن أدق التفاصيل في بيئته المصرية، من قبيل المساجد والحمّامات والمكتبات، وكذلك الأزقّة والأماكن التأريخيّة. ويُطلَق على هذه المرحلة الأدبية من حياة نجيب محفوظ بـ«مرحلة الواقعيّة» أو «مرحلة ما قبل الثورة»(١٠).

أمّا أبطال قصص هذا الكاتب في تلك المرحلة ـ أي مرحلة الواقعيّة ومرحلة ما بعد الثورة ـ فيُمكن تقسيمهم إلى ثلاث فئات رئيسيّة، هي: ١ ـ الانتهازيون والوصوليون. ٢ ـ التيار اليساري كشخصيّة (علي طه) في رواية «القاهرة الجديدة» و(أنيس زكي) في

«ثرثرة فوق النّيل». ٣ - المُتديّنون الذي يحملون آراءاً واهية وأفكاراً خياليّة، مثل شخصيّة (علي الجنيدي) في «اللّص والكلاب» و(عبد المنعم شوكت) في «الثلاثية»[١١].

وكما أسلفنا، فقد اعتزل نجيب محفوظ الكتابة وأحجم عن التأليف في الفترة ١٩٥٢ - ١٩٥٧، ولعلّها كانت فرصة أنضجت واقعيته لتصل بها إلى الذروة - كما يقول غالي شكري[١٢] - وكان يبحث عن أسلوب جديد في الكتابة، لذا لجأ في هذه المرحلة إلى استخدام الأسلوب الرمزي في تصوير الواقع السائد. ولعلّ الدوافع الرئيسيّة التي أدّت به إلى سلوك الاتجاه الرمزي هي تأثره بالروايات الحديثة والتأثير المباشر الذي ولّده إحساس الموت في أعماقه، فضلاً عن الشعور بالنهليستية التي تستبطنها الطبيعة.

بعد تلك الوقفة والصمت الطويل الذي دام سبع سنوات، عاود كاتبنا من جديد مسيرة الكتابة والتأليف، فأنتج في هذه الفترة الروايات «أولاد حارتنا» و«اللّص والكلاب» و«السّمان والخريف». ومنذ هذا التاريخ بدأ حقبة جديدة في الكتابة تمثلت في تكريسه للعنصر «الرمزي» بمعناه الفني والمصطلحي، مُحيداً في الوقت نفسه عن الإطناب والإسهاب، وكان يعبّر عن آرائه في قالب من الغموض والإشارات والإبهام والتّعقيدات والتلميحات. وبعد تلك المرحلة، برع محفوظ في تطعيم أعماله الأدبية ببعض التقنيّات الأوروبيّة واستعان بها في كتابة رواياته، مثل المونولوج (monologue) والمونولوج الداخلي (interior monologue) وحديث النفس (soliloquy) والمونولوج الدرامي (dramatic monologue) والارتجاع الفني (flashback). وهكذا بدأ يتّجه بأسلوبه نحو السورياليّة، فنجد أعماله تتسم بالتيار الذهني الجارف والصناعة البديعيّة بشكل ملحوظ، إلاّ أنّه لم ينفصل إطلاقاً عن الواقعيّة التي تعوّدها[١٣].

بعد ذلك، عرفت رواياته أنماطاً جديدة مثل العَدميّة (nihilism) والمُخدّرات والجريمة والعقل والثقافة... حيث اقتبس بعضها عن الغرب، والباقي استلهمه من قلب الواقع المصري والحقائق الموجودة فيه. ويغلب في هذا النوع من الروايات التي قدمها محفوظ الطابع الحواري، أو بعبارة أخرى توظيف المشاهد، على التخليص أو الوصف المجرّد، حيث تكون الجُمَل قصيرة ومقتضبة، وذات وَزن مُعيّن، أقرب إلى الإيقاع الشعري. وقد بدأ هذا الأسلوب - كما يقول نجيب محفوظ نَفسه - مع رواية «أولاد حارتنا» وبلغ ذورته في «ثرثرة فوق النيل»[١٤].

دراسة تحليلية لرواية «ثرثرة فوق النيل»

في السنة التي تمّ فيها نشر رواية «ثرثرة فوق النيل» كانت الفلسفة الوجوديّة (existentialism) قد وجدت طريقها من الغرب إلى البلدان الأخرى، عبر أعمال فنية كثيرة صدرت بعد الحرب العالميّة، مثل «الطاعون» و«الغريب» لآلبير كامو، والأيدي القذرة للكاتب والفيلسوف الفرنسي جان بول سارتر، وهي أعمال تعكس بوضوح ضحالة التفكير الغربي وعدميّته وضياعه. وقد كانت حالات من هذا القبيل موجودة بالفعل داخل المجتمع المصري في تلك الآونة، ولم يكن نجيب محفوظ ببعيد عن ذلك الواقع[١٥].

لكن، على الرّغم من ذلك، يبدو أنّ محفوظ، وعلى غرار الروائيين الواقعيين الآخرين من طبقته، استطاع تصوير الحقائق الموجودة في المجتمع بصورة موضوعية وحيادية تامة. أمّا بطل روايته فهو رجل من الطبقة المتوسطة في مصر (أنيس زكي) ويتلخّص دوره في كونه راوياً أصليّاً للقصة؛ وتتميّز شخصيّته بالحيرة والتيه والانغماس في أفكار واهية وعدمية. ومن خلال اختياره لهذا الأسلوب يحاول نجيب محفوظ إضفاء طابع واضح من الواقعية على روايته تلك، مبرزاً مهارته السيكولوجية في توزيع الأدوار، حيث يوظّف هذه الخبرة السيكولوجية في نقل وسرد دقائق وتفاصيل أفكار (أنيس زكي) وتصرّفاته، مُبيّناً من خلال ذلك كلّه طموح ذلك الرّجل وأمانيه. وكلما توغل الكاتب في الرواية، أتاح للقارئ أن يكتشف زوايا كثيرة في شخصية البطل (أنيس زكي)، وبالتالي التعايش معها؛ لذلك نلاحظ أنّ معظم فصول الرواية تُستهلّ بأسلوب المونولوج، حيث يصوّر الكاتب شعور (أنيس زكي) بالغضب والحقد على بيئته المحيطة به بصدق وعُمق[١٦]. وقد أتاح هذا لنجيب محفوظ سبر تركيبة شخصيّاته الروائيّة والحديث عن أفكارها وخصائصها الأخلاقية والسلوكية، بل وحتى خصائصها الجسمية أيضاً، والانتقال بالأحداث من مكان إلى آخر بصحبة القارئ، ليزيد من قدرته على الحركة والتنقّل عبر المشاهد المختلفة. بمعنى أنّه يحاول إكساب روايته القدرة على وصف العناصر التي تساهم في تحليل الأحداث بشكل أدقّ.

ومن نافلة القول أنّ نجيب محفوظ حاول أن ينقل رؤيته التاريخانية وما يختزن في ذاكرته عن التاريخ المصري العريق إلى بطل روايته، ومن ثم فهو عند مشاهدته لأيّ نوع

من الظلم أو الاستبداد كان يرجع بذاكرته إلى الظلم والطغيان الذي مارسه سلاطين مصر على شعبها عبر القرون الماضية[١٧].

وينتهي الفصل الأوّل من الرواية بالأزمة التي تلمّ بأنيس زكي، تلك الشخصيّة المنهزمة المُجبَرَة على فعل شيء ليس له أدنى إيمان بحقيقته، لا لشيء إلاّ لحاجته الماسّة إلى المال؛ ونتيجة لذلك، يشعر القارئ بخروج أنيس زكي من سجن رهيب، وذلك مع آخر عبارة تُنهي الفصل الأوّل[١٨].

وتسلّط رواية «ثرثرة فوق النيل» الضوء على زوايا مختلفة من المأزق الذي كانت الطبقة المثقفة المصرية تعيشه في عقد الستينات. ولابدّ لنا من البحث عن جذور تلك الأزمة في السنوات التي سبقت الثورة المصريّة عام ١٩٥٢م؛ فالذين كانوا يحلمون باحتلال مواقعهم الطبيعية في النظام السياسي بعد قيام الثورة وطرد المستَعمِر الإنجليزي، تمّ استبعادهم تماماً عن الساحة السياسيّة. وهنا ينبغي الإشارة إلى أنّ نجيب محفوظ كان قبل الثورة كاتباً مُحافظاً، لا يُفصح عن أفكاره وآرائه بشكل واضح، فلم يُبدِ أيّ رأي أو وجهة نظر صريحة حيال الأوضاع، والسياسيّة منها على وجه الخصوص، بل كان ينظر إلى الوقائع الموجودة بعين الشك والارتياب. ولعلّ ذلك ما جعله يظهر غير مُنحاز أو سلبي في كتاباته[١٩].

ويبدو أنّ هذا الكاتب بعد صمته الذي دام سبع سنوات، لم يكن راضياً ولا مقتنعاً بما قدّمه النظام الثوري الحاكم في تلك الفترة، فانبرى ـ بعد عام ١٩٥٩ ـ إلى نقد الأوضاع السياسية والاجتماعية التي سادت مصر قبل تلك السنة. ويقول محمد سعيد[٢٠]، «بالنظر إلى أنّه لم تتح للطبقة المثقفة المشاركة الحقيقية في النظام السياسي آنذاك، وكانت مواهبهم وطاقاتهم تذهب هباءً، لذلك لم يكن أمامها إلاّ الثرثرة والتحليق في الخيال والأوهام. وقد عالج نجيب محفوظ وصوّر تلك الظاهرة في روايته «ثرثرة فوق النيل» مع تغيير طفيف في الهيكل، مستفيداً من تجاربه باعتباره «زعيم الحرافيش» أو تجارب المفكرين من أمثاله. وبابتعاده عن التهويل والمبالغة، ومن خلال الاستناد إلى مهارته الفائقة في توظيف أساليب السرد والمونولوج في الحوار الأدبي، استطاع محفوظ سوق قرائه إلى مضمون الرواية الزاخر واستيعاب مفاهيمها. وكلّما أحسّ بوقوع عبء ثقيل على بطل الرواية بحيث يقوده إلى نوع من التحليل النفسي

الذاتي، قام بإعادة سرد التجارب بمرارتها وحلاوتها لكي يتوصّل إلى الغاية المنشودة. والحقيقة أنّه بأسلوبه هذا يُعين بطل الرواية على بلوغ السكينة والاستقرار الفكريّ»[٢١].

الشكل الفني للرواية

يقترب الشكل الفني لرواية «ثرثرة فوق النيل» إلى حدّ بعيد من القوالب المسرحية، حيث تجري أغلب أحداثها داخل عوّامة على نهر النيل. وقد اختار نجيب محفوظ هذا الشكل مُجبَراً لكي تكون أقرب إلى البناء القصصي، ولأنّ شخصيّاته في تلك الرواية كانت مقيدة الحركة والانتقال، فقد وجدت في الثرثرة والتخيّل ضالّتها وغايتها. والحقيقة كما نرى أنّ هذا الشكل ينسجم مع هيكل الرواية وبنائها العام، حيث يتبيّن أنّ ما يدور في خلد تلك الشخصيات من ثرثرة وخيال وأماني بعيدة المنال تشير كلّها إلى وجود تعارض بينها وبين واقع الحال، وهي ـ أي تلك الشخصيات ـ عاجزة عن التعاطي بإيجابية مع واقعها المرير[٢٢].

ويسود في هذه الرواية أسلوب المحاورة على الأسلوب الروائي؛ ولكي يتمكّن من شرح عمق الأزمة النفسية الموجودة، عمد الكاتب إلى استخدام أسلوب «المونولوج» بشكل غاية في الكمال والدقة. وترمز العوّامة التي تدور فيها معظم الأحداث والوقائع إلى النخبة المصرية المثقفة، ولعلّ السبب في اختيار محفوظ للعوّامة ـ وهو خيار موفّق إلى أبعد حدّ ـ يرجع إلى رغبته في تصوير تذبذب الحقائق وعدم استقرارها. وهنا، نرى أنّ نجيب محفوظ استطاع خلق الانسجام بين شكل الرواية ومحتواها من خلال استخدامه لأسلوب المحاورة، لأنّ هذا يمنح الكاتب قدرةً أكبر في تقصّي مختلف أبعاد الأزمة بشكل أكثر دقّة. ويفصح أسلوب المحاورة عن فاعليته أكثر فأكثر حينما يكون وسيلة لملء أوقات الفراغ لساكني العوّامة. إلاّ أنّه مع ذلك يجب الالتفات إلى نقطة جوهرية وهي أنّه على الرّغم من تحقيق الكاتب لهدفه ونجاحه في تصوير المأزق النفسي الذي تعاني منه الطبقة المثقفة في مصر، إلا أنّه فشل في أهم عنصر تنطوي عليه رسالة الرواية، ألا وهو إدخال اللذة إلى نفس القارئ.

ولأوّل مرة نلاحظ نجيب محفوظ ـ ومن خلال هذه الرواية ـ يلجأ إلى أسلوب الوحدة المكانية، إضافة إلى تكراره استخدام البنية القصصيّة المستندة إلى عدد من الأبطال في

تلك الرواية، لتعكس كلّ شخصية بُعداً معيّناً في الرواية[٢٣]. هذا، وقد استعار الكاتب نفس البنية القصصيّة في عدد من رواياته مثل «القاهرة الجديدة» و «زقاق المَدق» و«الثلاثية». واضطُرّ إلى الاستعانة بهذا الأسلوب من أجل أن يرسم صورة عامة للقارئ لكن بأبعاد مختلفة، لتقوم كل شخصية في الرواية بإيصال رسالة خاصة عبر دور مستقل[٢٤]. وعلى الرّغم من أن (أنيس زكي) يمثل الشخصية الرئيسيّة في الرواية إلاّ أنّ للكاتب حضوراً أيضاً بين ثنايا الرواية ـ وإن بشكل غير مباشر ـ ليعبّر عن أفكاره ويبيّن آراءه بشأن الأحداث الجارية[٢٥].

وقد كان لاستخدام أسلوب «المونولوج» أو «حديث النّفس» في هذه الرواية بالذات أثره البالغ في تميّزها عن سائر الأعمال الأدبية التي كتبها محفوظ. وهو أسلوب درج الكتّاب على استخدامه لتصوير الاضطرابات والهواجس الدينيّة لشخصيات قصصهم أو رواياتهم. ويحاول كاتبنا هنا أن يظهر تبويباً منطقياً لتصوّره حول الموضوع، فنرى مثلاً أنيس زكي ـ الشخصيّة الرئيسية في الرواية ـ يخوض في بحر الوعي واللاوعي، ليتمّ استخراج حوادث القصة شيئاً فشيئاً من خلال المونولوج كأمر ثانوي، بحيث استخدم الكاتب كلمة (صوت) بدلاً من (قال) في كل مرحلة من مراحل القصة[٢٦]. لكنّه من البديهي ألا يكون ضمن كتابة الحوار أيّ إيقاع صوتي، بل نرى الكاتب يستعين بالجُمَل الصامتة، من هنا فهو يحاول كتابة الحوار بكلمات تعطي معنى الإيقاع. ومع ذلك فإنّ الحوار ـ سواء كان في إطار الواقع أم القصة ـ يفتقد إلى التسلسل وفقاً لترتيب الأشخاص، بل يأتي ضمن حجم الحديث وبشكل متقطّع، ومن أجل الإشارة إلى حديث كل شخصية يقوم المؤلّف بذِكر اسم أو هويّة تلك الشخصية.

هذا، وقد استخدم الكاتب الوصف في روايته بنَوعيْه: العيني والتعبيري. لكن ونظراً إلى طبيعة شخصيّة أنيس زكي، فإنّ الوصف العيني يفقد تأثيره في هذه الرواية بالتدريج، واهباً مكانه للوصف التعبيري؛ ذلك لأنّ أنيس زكي كلّما نظر إلى شيء تذكّر شبيهه أو ضدّه، فيشعر بتأثير ذلك على وجوده وكيانه[٢٧].

وثمّة نقطة مهمة تسجّل لصالح نجيب محفوظ، وهي أنّه آثر استخدام اللغة الفصحى على العامية في جميع رواياته، فلم يكن يميل إلى استخدام اللغة الدارجة لا في رواياته ولا في الحوارات التي تضمّنتها تلك الرواية. وتتحدث كل شخصية في رواية «ثرثرة

فوق النيل» بحسب طبقتها الاجتماعيّة كما هي الحال مع (العمّ عبده)، فعلى الرغم من كونه شيخاً كبيراً وأُمّياً وإنساناً يمتاز بنقاء السريرة، إلاّ أن نجيب محفوظ يأبى إلا أن يكون حديث هذا الرجل وكلامه موزوناً ومنسجماً مع القواعد اللغوية في النحو والصرف، وينأى بنفسه عن التحدث باللهجة العامية[٢٨].

خلاصة تحليلية نقدية واستنتاج

عرفنا ممّا سبق أنّ عميد الرواية العربية نجيب محفوظ كاتب واقعيّ ومتحرّر، سعى من خلال أعماله أن يقدّم للقارئ صورة واضحة وجليّة عن الأوضاع السياسيّة والاجتماعية في مصر. وكان محفوظ يعشق سيادة الحرية والديمقراطية، وقد جاهد وناضل من أجل ترسيخ دعائم المساواة والعدالة في مجتمعه. وكانت لروايته «ثرثرة فوق النيل» صدى مسموعاً وصيتاً كبيراً، وقد تميّزت بالخصائص التالية:

١ ـ يغلب على هذه الرواية طابع الحوار، أو كما يُقال: توظيف المشاهد، على التخليص أو الوصف المجرّد.

٢ ـ تتميّز عن بقيّة القصص التي كتبها محفوظ بالواقعيّة والإيمان والصّدق الفني.

٣ ـ استخدام جُمَل قصيرة ومُقتضبة ومسبوكة بأسلوب شعريّ جميل.

٤ ـ من حيث الشكل الفني هي أشبه بالمسرحية إلى حدّ بعيد.

٥ ـ استخدم محفوظ في هذه الرواية كلاًّ من الوصف العيني والتعبيري.

٦ ـ تتميّز الرواية عن غيرها من رواياته باستخدام أسلوب «المونولوج» أو «حديث النفس».

٧ ـ استخدام أسلوب الوحدة المكانيّة ولأول مرّة.

٨ ـ تتسم الرواية بالتيار الذهني الجارف والصناعة البديعيّة بشكل واضح وملحوظ.

٩ ـ كان الكاتب يفضّل استخدام اللغة الفصحى على العاميّة، سواءٌ في رواياته أم في الحوارات.

١٠ ـ يغلب على هذه الرواية أسلوب المحاورة على الأسلوب الروائي، ولكي يتمكّن من بيان الأزمة النفسية الموجودة، عمد الكاتب إلى استخدام «المونولوج» بشكل غاية في الكمال والدّقة.

١١ ـ وعلى الرغم من تحقيق الكاتب لهدفه ونجاحه في تصوير الأزمة النفسية القائمة بين طبقة المثقفين في مصر، إلاّ أنّه لم يُفلح في أهمّ عنصر تتسم به رسالة الرواية، وهي إدخال اللذة إلى نفس القارئ.

الهوامش

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
. http://www.almaz.com/nobel/literature/١٩٨٨
.http://www.almaz.com/nobel/literature/١٩٨٨
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
.http://www.ahram.org.eg/weekly.٢٦/٤/١٣٨١
[illegible]
[illegible]
[illegible]
.http://sis.gov.eg/egyrtinif/cultur
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

معالم الإصلاح عند جمال الدين الأسدآبادي «الأفغاني»

أ. فاطمة گودرزي(*)

تمهيد

لقد احتلّ موضوع الصحوة الإسلامية وتوعية أبناء الإسلام حيزاً كبيراً من اهتمامات هذا الداعية الإسلامي المجدّد، فضلاً عن رحلاته العديدة التي طاف فيها أرجاء عديدة من العالم، كل هذه الاهتمامات والمشاغل لم تترك له فرصة تدوين أفكاره وتسجيل آرائه بشكل منظّم ودقيق، لإعطاء صورة واضحة عن رؤيته الإسلامية(١).

ومما يؤسف له أنّ المؤلفات التي وصلتنا عن جمال الدين مبعثرة ومعظمها يتناول موضوعات سياسية واجتماعية، وعلى رأسها الرسالة النيجرية، التي تحظى بانسجام وتماسك موضوعي واضح(٢). والسمة المشتركة التي تطبع مؤلفاته ـ على تفرّقها كخيط يجمع إليه خرزات السبحة ـ هو الشعور الديني الوقّاد، وقد عبّر هذا الشعور عن نفسه بوضوح في موضوع التوظيف الاجتماعي للدين، حيث عبارته الشهيرة: «الدين جوهر الأمم ونبع السعادة الحقيقية للإنسان»(٣).

شعار الإسلام هو الحلّ

إذن، فالشيخ المصلح يرى أنّ للدين دوراً خطيراً في إرساء أسس المجتمعات البشرية وحفظ هيكل الحضارة، معرّفاً المجتمع المدني بأنّه ذلك المجتمع الذي تنغرز ركائزه في تربة الدين، مؤكّداً في الوقت ذاته على نقطة جوهرية وهي أنّ المجتمع الذي ينزع عنه لباس الدين لن تستر عورته الأيديولوجيات، ولن يتمكّن من وضع أقدامه على طريق

(*) [illegible]

النجاح والسؤدد؛ لأنّ «الدين بصورة مطلقة هو السلسلة التي تجمع حلقات البناء الاجتماعي إلي بعضها، ومن دونه لن تقوم للحضارة قائمة»[٤].

لقد شرح شيخنا المجدّد الأفغاني هذه النقطة بإسهاب في رس[redacted]، مستدلاً لها في الصفحات ٦٤ ـ ٧٢، حيث يستعرض في بدايتها أربعة طرق مؤثرة وناجعة في تقويم الأهواء النفسانية وتوطيد أسس الأمن الاجتماعي ومن هذه الطرق، المبادرة الشخصية وشرف النفس وسلطة الحكّام، ثم يخرج بهذه النتيجة وهي أنّنا لا نستطيع أن نجعل من العقل الإنساني محوراً لنظام الكون وذلك لجهة نسبيته وافتقاده إلى قوة الدعم التنفيذية. ثم ينتقل بعد ذلك إلى الحديث عن الطريق الرابع الذي يساهم في تحقيق هذا الأمر المهم بقوله: «وأمّا الطريق الرابع لكفّ أيدي أرباب الشهوات عن التعدّي والإجحاف هو الإيمان بأنّ للكون صانعاً عليماً وقادراً، وأنّ لكل عمل ـ خيراً كان أم شرّاً ـ ثواب وعقاب في الآخرة»[٥].

كان الشيخ جمال الدين يرى أنّه في ضوء ثبات أصول الدين وقواعده العامة التي تحيط بحاجات البشرية ومتطلباتها كافة، أثبتت تعاليمه قدرتها على رفع همم الناس وعزائمهم وتزكية نفوسهم وجمع قلوبهم على الألفة والمحبة، والأخذ بيدهم إلى مدارج الحضارة والتمدّن[٦].

لقد آمن سيدنا الجليل أنّ الإسلام يكرّم الإيمان المبني على العلم والوعي، وينبذ الجهل والخرافات واتّباع الظنون، وهو الدين الوحيد برأيه الذي رفع منزلة العقل وكرّم طلابه والساعين وراءه، لما في طريق العقل والعقلانية من سعادة وفلاح، وعلى النقيض من ذلك، فإنّ في الجهل وعدم التبصّر الضلال والخسران، وهي لعمري مزية لا يتوافر عليها أي دين آخر[٧].

من ناحية أخرى، كان الأفغاني يعتقد بأنّ طريق الاجتهاد في الإسلام مفتوح على مصراعيه وأنّ السبيل إلى نيل العلوم الدينية ممهّدة، ماذا يعني أنّ باب الاجتهاد ممنوع ومغلق؟ أي نصّ أو حديث حرّم الاجتهاد ومنعه؟ أفهل منعه أحد من أئمتنا وحرّم ولوجه من بعدهم؟[٨]

لقد كان وقع ردّ جمال الدين على آراء السير أحمد خان المادية الطبيعية كالصاعقة وذلك في مقالته «تفسير المفسّر»، حيث عبّر عن وضوح وشفافية في الرؤية

تجاه مسألة حرية الفكر في التعاطي مع المعارف الدينية واستيعابها، والوقوف على حدود صلاحياتها. وكان يرى أنّه ليس بالضرورة أن يندرج كل إصلاح في قضايا الدين وتعاليمه ضمن إطار تحديث الفكر الديني وتجديده، وهو بذلك كان يردّ على مقولة السير أحمد خان حول مرتبة النبوة التي أنزلها إلى مرتبة المصلحين من أمثال جورج واشنطن ونابليون وبالمرستون وغاريبالدي وغلادستون وغامبليا[٩].

جمع الأفغاني في شخصيته العقلانية والأصالة الدينية في آن معاً، ويظهر ذلك بجلاء من خلال مقدّمة كتبها في صحيفته العروة الوثقى استعرض خلالها الأهداف التي كان يتوخّاها من إصداره الصحيفة، حيث يقول فيها: إنه يسعى إلى تبيين خطر آراء أولئك الذين يعتقدون بعجز المسلمين عن امتلاك ناصية العلم والحضارة، مؤكّداً قدرتهم على ذلك ما داموا على عقيدة السلف الصالح التي مهّدت أمامهم طريق الفتوحات والانتصارات العظيمة[١٠].

وفي إطار هذه الآراء والأفكار، شقّ شيخنا المصلح طريقه إلى الأزهر لتدريس الفلسفة والعلوم العقلية وكان يحضّ على تعلّم العلوم المعاصرة وذلك من أجل ازدهار الفكر الإسلامي وإشاعة حملة تنويرية في صفوف علماء الأزهر الهدف منها إحياء الأفكار الإسلامية وبعث العقائد الدينية، من هنا كان يعتقد بأنّ مفاهيم من قبيل القضاء والقدر والتوكل على الله يجب أن تكون دوافع نحو النهضة والنشاط، لا عوامل للتواكل والكسل والعزلة، حيث عبارته الشهيرة: «التوكل والإيمان بالقضاء والقدر تعني النشاط والمثابرة لا التراخي والكسل»[١١].

كان هذا المصلح المجدّد يرى في الإسلام دين جدّ واجتهاد، وهذا ما حمله على إيلاء فريضة الجهاد اهتماماً خاصاً، إذ كان يعتقد توافر الإسلام على المقومات اللازمة التي تؤهله لقيادة المسلمين وتهيئة مستلزمات الحياة الطيبة لهم، حياة تجمع سعادة الدنيا وثواب الآخرة. وعلى الرغم من أنّ أولوياته تركّزت على التطبيقات العملية للدين وتأثيراتها على تنظيم حياة البشر، لكن ربّ سائل يسأل: أنّى لنا أن نستيقن بعدم ضعف علاقته بجوهر الدين وحقيقته، وأنّه لم يكن يستخدمه وسيلةً لتحريك عواطف الجماهير وإثارة مشاعرها؟ جواباً على ذلك نقول: ألا تكفي حركته الإحيائية المستلهمة من روح القرآن وتعاليمه لتشهد على صدق إيمانه بالدين وعمقه؟

أسباب التدهور الإسلامي عند جمال الدين

في بداية مقاله: لماذا أصبح الإسلام ضعيفاً؟ يستشهد الأفغاني بالآية الكريمة: **{وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَى بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ}** (هود: ١١٧)، ليناقش سبب ضعف المسلمين وذلّتهم على الرغم من قدرات الإسلام الهائلة وإمكاناته العظيمة؟ كيف أتيح للكفار أن يظهروا على المسلمين؟ ما الذي جرى؟ كيف وصلت الحضارة الإسلامية إلى ما وصلت إليه من الضعف والانحلال والوهن بعد عصر طويل من الازدهار والغلبة؟ كيف أضاع المسلمون جميع تلك الإمكانات والنعم؟ وبطبيعة الحال، إنّ النعم التي يقصدها جمال الدين هي الاستقلال والاعتماد على النفس والحرية والاقتدار والمنعة والأمن والرفاه.

لكن.. ما هي النعم السالفة؟ إنّها العزّة والسيادة والعظمة حينما كان صيت أجدادنا العظام يزلزل الأرض تحت أقدام جميع ملوك المعمورة، ورؤوسهم مطأطأة في حضورهم، أمّا النعم الأخرى فهي الأمن والراحة والحرية، إذ لم يكن أحد ليجرؤ على مجرّد التفكير بالتطاول أو الاعتداء علينا، لأننا كنّا نمسك بأسباب العزّة والمنعة من علماء فطاحل وسلاطين مقتدرين وجيوش جرارة و.. كانت لدينا الثروات والمُكنة، ولم تكن لنا بالأجانب حاجة، كنّا نصنع ما نحتاج بأنفسنا، بعبارة جامعة: كنا نمتلك أسباب العمل بما حبانا الله من نعم وفيرة وخيرات عميمة، لكنّها وفي لحظة تاريخية عصيبة ضاعت كلّها، ضيعناها جميعاً ودفعة واحدة، لنستعيض عنها بالفقر والحرمان والاضطراب والذلة والعوز والفقر والمسكنة والعبودية، فهلا سألنا أنفسنا لماذا جرى علينا كل هذا؟

الأدهى من كل ما قيل آنفاً ـ بحسب رأي جمال الدين ـ هو الأسلوب المتّبع في عرض تلك الأخبار والانتكاسات على الجيل الحالي، وكأنّها مرتبطة بذلك التاريخ ولا حيلة لنا الآن سوى القبول بالواقع المرّ باعتباره قدرنا، في حين يرى رائد الإصلاح الأفغاني بأنها قضية ترتبط بعصرنا الحالي، من خلال طرحه للسؤال التالي: ما العمل الآن؟ كيف نستطيع إحياء هذه الهمم وبعثها من جديد وارتقاء ذرى المجد والعلى؟ كيف نوقظ الذي يغطّ في سبات عميق ويحلّق مع أحلامه ورؤاه؟

ويرى هذا المصلح الكبير أنّ الحل يكمن في العودة إلى قرآننا لننهل من نمير معارفه وعلومه، ففيه الحل الناجع لمشاكلنا المزمنة والشفاء السريع لأمراضنا المستعصية،

كما تصرّح بذلك الآية الكريمة: {إِنَّ اللَّهَ لا يُغَيِّرُ ما بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا ما بِأَنْفُسِهِمْ} (الرعد: ١١)[١٢].

من هذا المنطلق، وعبر مراجعة سريعة لتاريخ الأمم وتحليل مسيرتها الحضارية، يمكن الوقوف على أسباب تقدّمها وتراجعها، ذلك أنّ الحكيم المبدع لهذا الكون قد وضع للأشياء عللاً وأسباباً، ومن ثمّ لكل حادث علله ونتائجه الخاصة به، والآيات القرآنية بدورها تصرّح بهذه الحقيقة، وهي أنّ نظام الكون تحكمه قوانين دقيقة وثابتة اصطلح عليها بالسنن الإلهية، وأنّ التزامها والتقيّد بها يعني السير في طريق الخير والفلاح، والحيد عنها يوجب الضلال والخسران[١٣].

في هذا السياق، يعزو الأفغاني سرّ تألّق الحضارة الإسلامية المفاجئ في القرون الأولى من ظهور الإسلام، إلى خلوص نوايا المسلمين وتمسكهم بالتعاليم الإلهية، ولماذا كل هذا؟ من أجل الوفاء بالعهد الذي قطعوه لربهم، فأثابهم الله على أعمالهم بالأجر الجزيل والثواب الجميل، وأنالهم عزّ الدنيا وسعادة الآخرة[١٤]. ونلمس بوضوح كيف أنّ شيخنا المجدّد يرسم صورة واضحة الملامح عن العلاقة المتينة التي تربط بين العبد وربه، إنّهم قوم كانوا مع الله فكان الله معهم، ذكروه فذكرهم ولم ينساهم، لقد شروا أنفسهم ابتغاء مرضاته، فأعطوه صفقة أيديهم وثمرة قلوبهم، فكان العبد في حمى الرب ما دام الدين في حماه، {إِنْ تَنْصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدامَكُمْ} (محمد: ٧)[١٥].

ثمّة عوامل كثيرة أدّت إلى توقّف مسيرة التمدّن والنهوض عند المسلمين وانكفائهم، وتقهقهر الدولة الإسلامية وانحسار نفوذها وسلطانها، هذا ما يقوله الأفغاني بعد أن يستشهد بالآيتين الشريفتين: {إِنَّ اللَّهَ لا يُغَيِّرُ ما بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا ما بِأَنْفُسِهِمْ} (الرعد: ١١)، {وَما أَصابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِما كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ} (الشورى: ٣٠) ثم يتابع: كانت البداية، عندما طرح المسلمون العقل جانباً، وهو الهادي إلى سعادة البشرية، ثم نسوا العهد الذي قطعوه مع الله، وتهاونوا في الامتثال لأوامر الدين والانتهاء عن نواهيه، كما أنّهم بوقوفهم موقف اللامبالاة من مصير الأمة مهّدوا لعوامل ضعفها ومن ثمّ سقوطها في هاوية التخلف والانحطاط[١٦].

إذن، كما نلحظ، فإنّ المصلح الأفغاني قد شخّص في البداية داء الأمة، ووضع يده على أسباب انحطاطها وعوامل تراجعها والمتمثلة في الفصل بين الدين والسياسة، وذلك

عندما أنيطت مسؤولية إدارة شؤون المجتمعات الإسلامية إلى أفراد لم يتبنّوا النهج الإلهي في الحكم، وكانوا يجهلون أصول الدين وفروعه، ناظرين إلى الحكم بوصفه غاية وهدفاً، وإن لم يكونوا أهلاً له، وكانت تنقصهم الكفاءة اللازمة لإدارة المجتمع الإسلامي، الأمر الذي أدّى إلى تفرّق الدين مذاهب وفرق عديدة وأن تفقد الدولة الإسلامية هيبتها ومركزيتها، فانقطعت بذلك شعرة معاوية بين العلماء من جهة وبين الحكّام والناس من جهة أخرى، وانصرف كلّ إلى شأنه، وجاءت حملة التتار والحروب الصليبية لتضيف مزيداً على العلّة ويواصل المجتمع الإسلامي مسير الانحدار والسقوط بسرعة أكبر[١٧].

من السنن الإلهية الأكيدة التي في تجاهلها والاستخفاف بها ذهاب وجود الفرد أو النظام الاجتماعي هي العدل والاعتدال[١٨] والحقيقة أنّ مسائل الإسراف والإتراف بحسب المفهوم القرآني لم تغب عن بال المصلح، حيث عدّها من عوامل انحطاط المسلمين وتراجعهم، وأنّ عاقبة الحيد عن طريق السماء هو تحقق الوعيد الإلهي: **{وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكاً وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيامَةِ أَعْمى}**(طه: ١٢٤)[١٩]. كما وأنّه كان ينظر إلى الجهل والخرافة وضيق الأفق والدوغمائية باعتبارها من نتاجات تعطيل العقل والتنكر لطريق العقلانية، معتقداً أنّ من بوادر الانحطاط في مجتمع ما عزوفه عن مناهل الفلسفة والحكمة. «كل أمّة ذهبت ريحها وأفل نجمها كانت العلّة في ضعف روحها الفلسفية ثم انتقال هذا الضعف إلى سائر العلوم والآداب»[٢٠]. ولعلّ مراده من الروح الفلسفية طلب الحكمة وليس الفهم العلمي التجريبي لعلل الظواهر[٢١].

تأثير التصوف وعقيدة الجبر على الانحطاط الإسلامي

أمّا العلّة الأخرى لانحطاط المجتمعات الإسلامية فهي شيوع عقيدة الجبر والطرق الصوفية التي تحمل المسلمين على التراخي والضعف، كما تناول الفكرة الخاطئة السائدة لدى الغرب وهي أنّ إيمان المسلمين بعقيدة القضاء والقدر وعزو جميع أسباب الحياة وشؤونها إلى الله أفقدهم أيّ حافز للعمل والمثابرة في أي منحى من مناحي الحياة، لهذا السبب لم يجدّوا في طلب العلوم والفنون ولم يعيروا اهتماماً لبعث مجدهم التليد، فتراخوا وتكاسلوا في الدفاع عن أنفسهم ولم يخطو خطوةً واحدة باتجاه استعادة حقوقهم.

ويرى جمال الدين أنّ الغرب قد خلط بين أحد الأصول الحقّة للعقائد الإسلامية ألا وهو القضاء والقدر وبين مذهب الجبر، وأنّه قد أساء فهم هذا المصطلح، معتبراً هذا النمط من الفهم بمثابة افتراء ظالم بحقّ العقائد الإسلامية، بعد ذلك يبدأ بالتمييز بين عقيدة الجبر والقضاء والقدر قائلاً: ليست عقيدة القضاء والقدر كالجبر، ولا حتى من مقتضياتها، فالمفهوم الأصيل لهذه العقيدة (أي القضاء والقدر) يحرّك في الإنسان عناصر المثابرة والهمّة والتقدّم... وعندما تتخلّص هذه العقيدة من قيود الجبر، تمهّد أمامها طريق الإقدام والشجاعة والفتوة، لتنتصر على المهالك التي ترعب الشجعان، هذه العقيدة تصبّر النفوس وتعوّدها الثبات على الشدائد والصعاب لتصرع وحش الخوف في داخلها[٢٢].

وتحت ظل هذه العقائد، اندفع المسلمون ليضحّوا بالغالي والنفيس غير مبالين بالصعاب في سوح الوغى، حتى نالوا مرضاة الله ومدحته: **{الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيماناً وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ فَانْقَلَبُوا بِنِعْمَةٍ مِنَ اللَّهِ وَفَضْلٍ لَمْ يَمْسَسْهُمْ سُوءٌ}** (آل عمران: ١٧٣ ـ ١٧٤).

لقد تحرّى الأفغاني الحلول الناجعة لعلاج أمراض المجتمع، فلم يجد أمامه من خيار لإنقاذ الأمة واستعادة سالف عزّها وعظيم مجدها إلا بالعودة إلى الينابيع الصافية للإسلام الأصيل، وهل أنقى من ينابيع القرآن الكريم والسنّة المطهرة وسيرة السلف الصالح؟

سنعرض خلال سطور هذا البحث لتلك الحلول العملية التي طرحها جمال الدين منطلقاً من روح التعاليم القرآنية النيرة. كما نرى من المستحسن أن نتطرّق إلى رؤيته المتفائلة إزاء تغيير أوضاع المسلمين، في ضوء عقيدته الراسخة بالله سبحانه والحافظ للشريعة الإسلامية، وأنّه سيبعث ـ عاجلاً أم آجلاً ـ مصلحاً عالماً ملماً بالأمور، لينشر الإصلاح بين المسلمين ويحيي فيهم الفكر الديني. «إنني لعلى يقين من أنّ الله لن يأذن بزوال هذا الدين الحق والشرع الصدق، وإنني أنتظر على أحرّ من الجمر أن ينير الله تعالى بحكمته وتدبيره عقول المسلمين وقلوبهم بأسرع وقت»[٢٣].

لقد كان انتصار الثورة الإسلامية في إيران بقيادة الإمام الخميني نقطة تحوّل في مسيرة الصحوة الإسلامية العالمية، ولا نغالي إذا قلنا بأنّ جمال الدين كان يحلم بصحوة إسلامية عارمة تطيح بسلطة الأجانب وجبروتهم وتنتزع الاستقلال وتُرسي دعائم الثقة بالنفس والاعتماد على الذات.

ذكرنا أنّ مصلحنا الأفغاني لم يترك منظومة فكرية واضحة ومنسجمة، ولهذا فإنّ الوقوف على آرائه وأفكاره حول مكانة القرآن وعلاقته بالخلائق، لا يتيسّر إلا من خلال البحث في ثنايا كتبه ورسائله وأحاديثه، وإذا ما تأمّلنا في آثاره أمكننا تلخيص اهتمامه بالقرآن ضمن ثلاثة محاور هي: منزلة القرآن وتعاليمه، طبيعة قراءته للقرآن واستنباطه من آياته، وأخيراً مسؤولية المسلمين إزاء القرآن.

مكانة القرآن في منظومة الأفغاني الفكرية

كان المجدّد الأفغاني يؤكّد دوماً على عظمة القرآن ومنزلته بوصفه كتاباً سماوياً هادياً ودليلاً خالداً جادت به حكمة السماء فنزل على قلب الرسول الأمين دواءً شافياً وعلاجاً ناجعاً لآلام البشرية وتسكيناً لعذاباتها وتطهيراً من أدرانها[٢٤]، وهو (القرآن) الحقيقة الراسخة التي لا يعرف كنهها ولا يسبر غورها إلا العقلاء، يستند إلى الحكمة والمصلحة، آياته خالصة لا يشوبها غلو أو لغو، لا تُنسخ سننه ولا تعفى كلماته[٢٥]. لقد آمن جمال الدين بأنّ القرآن الكريم هو المنهل العذب لجميع المعارف والعلوم، ومعلم الحكمة الأول، وأنّ كل حقيقة علمية في هذا الكون هي لسان حال القرآن وترجمان مكنوناته، وأنّ آياته لم تترك منحى من مناحي الحياة البشرية إلا وطرقته، ولم تترك شأناً من شؤون الكون[٢٦] ولا صغيرة أو كبيرة في الحياة المادية والمعنوية للإنسان إلاّ وتناولتها: «لقد جاء القرآن الكريم على ذكر كل ما يلامس معاش الإنسان ومعاده... وبيّن القوانين العامة والمعاملات الأسرية والمدنية لما في ذلك السعادة المطلقة، كما أوضح مضارّ الظلم ومفاسد التعدّي الناجم عن الوحشية والبربرية»[٢٧].

كان يعتقد بأنّ للآيات بطناً وظهراً، ما يجعل فهمها واستيعابها سهلاً يسيراً وصعباً عسيراً في آنٍ معاً؛ فالبيان العربي واضح وجزل يمكن من ظواهر ألفاظه ودلالاتها كشف مقاصد الآيات وغاياتها. وفي الوقت نفسه، لا يخفى على العاقل الفطن باطن القرآن المختزن للأسرار والخفايا التي لا يُكشف سترها ولا يُرفع حجابها إلاّ لمن أذن له الرحمن[٢٨].

من ناحية أخرى، كان جمال الدين يرى أنّ صعوبة تفسير بعض الآيات القرآنية لا يعني أن نتخلّى عن التدبّر في معانيها وتأمّل باطنها؛ لذا كان يحث دائماً على التفكّر في

كلام الله وسبر أغواره والعمل بأحكامه[٢٩]. كان ينظر إلى القرآن الكريم دليلَ عمل وفكر في الحياة الاجتماعية للمسلمين، من هنا ينبغي أن يكون التعاطي مع الآيات من منطلق تطبيقي عملي؛ وذلك لإيمانه الراسخ بأنها تعلّم المسلمين المبادئ والأسس التي توصلهم إلى شاطئ الأمان، وترفع من شأنهم على الصعد السياسية والاجتماعية، وفي هذا الخصوص يستشهد بسورة النمل التي تتضمّن قصة النبي سليمان مع ملكة سبأ، وهي بحسب رأيه مليئة بالدروس والعبر في مجال السياسة وفنّ إدارة الحكم وتدبير شؤون الممالك، لذلك ينبغي للساسة ورجال الحكم أن ينهلوا أصول ومبادئ علم السياسة من المعاني الراقية التي تزخر بها هذه الآيات الكريمة من قبيل أصول الحكم وإدارة الناس واتّخاذ القرارات والمشاركة الشعبية العامة وأهمية المنظومة المخابراتية والأمنية وكيفية طاعة الحاكم وتنفيذ أوامره... وغير ذلك من المعاني الراقية التي استنبطها جمال الدين من السورة المذكورة[٣٠].

في مقالته: السياسة والعلوم في القرآن، يؤشّر الأفغاني إلى بعض الملامح العلمية للآيات الشريفة معتقداً أنّ القرآن يتوافر على حقائق علمية جمّة، من جملتها كروية الأرض وثبوت الشمس وكيفية فناء العالم، وهي حقائق كانت محلّ صراع دموي طويل بين أبناء الجنس البشري[٣١]. ولم يكن الأفغاني بصدد إنزال قيم السماء على الأرض، بمعنى أنّ رؤيته العلمية تجاه القرآن لم تكن مادية وجودية محض (غير ميتافيزيقية) وقد عبّر عن ذلك بجلاء في ثورته ضدّ التفسيرات ذات الطابع المادي كما ورد ذلك في مقالته «تفسير المفسّر»، حيث اعتقد بأنّ هذا النمط من التفسيرات الذي ظهر في كتاب «تفسير القرآن وهو الهدى والفرقان» للسير أحمد خان هو نتاج الانبهار والانسلاب أمام الآخر الغربي ومن ثمّ فتح الأبواب أمام انتشار النفوذ الأجنبي في البلاد الإسلامية[٣٢].

إنّ الدوافع التي وقفت وراء المحاولات الحثيثة للمصلح الاسدآبادي وجهوده المضنية هي استعادة مجد الإسلام وإحياء عظمة التعاليم والمعارف القرآنية بين المسلمين، وفي هذا الصدد يقول الكاتب المصري الشهير الدكتور محمد البهي: «لقد اصطبغت نشاطات الشيخ جمال الدين بلون سياسي مميّز، وكان ينطلق في جميعها من القرآن الكريم. ـ ثم يشير الدكتور البهي إلى كلام الشيخ في العروة الوثقى عندما يقول ـ: أتمنّى أن يكون القرآن الكريم سلطان جميع المسلمين، والإيمان محور وحدتهم»[٣٣].

لقد آمن شيخنا المصلح الجليل بأنّ المسلمين على خير ما داموا متمسّكين بقرآنهم وتعاليمه الخالدة وسبيله المؤدية إلى مدارج العزّ والرفعة، ويقيناً أنّهم لن يذوقوا طعم الذلّ والهوان طالما استظلّوا بظلّه، والملفت أنّه لم يقصر دعوته بالتمسّك بحبل الله على المسلمين وحدهم، بل أطلقها صرخة مدوية لجميع بني البشر في أرجاء المعمورة[٣٤]. والحقّ أنّ الشيخ جمال الدين كان يرى في القرآن الكريم وتعاليمه الحصن الحصين الذي يحمي المسلمين من شرور المستعمرين وأذنابهم، وهم في مأمن من مكائدهم ما داموا مع القرآن، ولكن إذا هجروه، فتحوا الباب أمام المستعمر وليس أدلّ على ذلك ممّا وقع في الهند[٣٥].

وبإمكاننا هنا أن نضع الحركة الإصلاحية للشيخ جمال الدين ضمن ثلاثة محاور هي: ١ ـ محاربة الظلم وإحقاق العدل. ٢ ـ جهوده من أجل تحقيق الوحدة الإسلامية. ٣ ـ التأكيد على دور رجال الدين في إرشاد المجتمع الإسلامي.

أصول الإصلاح عند الأفغاني

١ ـ محاربة الظلم وإحقاق العدل

في مواجهته للظلم، تحرّك جمال الدين على مسارين: محاربة الاستعمار الأجنبي، والتصدّي للاستبداد الداخلي؛ إذ كان يؤرّقه تسلّط الأجانب ـ وعلى رأسهم الاستعمار الإنجليزي ـ على مقدرات العالم الإسلامي، بالإضافة إلى عمالة الحكّام المستبدّين في البلاد الإسلامية[٣٦].

أمّا عن جهوده التي انطلقت من وحي القرآن وتعاليمه، فقد تركّزت حول المبادئ التالية: نبذ أيّ سلطة سوى سلطة الله. النهي عن الاعتماد على الأجانب. التأكيد على إرساء أسس العدل وإناطة شؤون المسلمين إلى الأشخاص الصالحين. التذكير بوعد الله سبحانه بتحقّق عزّة الإسلام والمسلمين. التأكيد على الجهوزية للقتال والتضحية والثبات حتى تحقيق الأهداف المرسومة. تحديد المعوقات التي تحول دون الكفاح (مثل الجبن والوهم)، وفي الوقت عينه، تحديد العوامل المشجعة على النضال (الحيوية والنشاط والاعتماد على رحمة الله ولطفه).

ولا شكّ أنّه كان ينظر إلى عبارة: لا إله إلا الله، في الآية الشريفة على أنّها الشعار الذي يتصدّر الآيات التي تنبذ أيّ سلطة سوى سلطة الله، وأنّ المؤمنين الحقيقيين بهذا

الشعار لا يعترفون بسلطان إلاّ بسلطان الله فحسب[٣٧]. بعد ذلك، تأتي الآية الكريمة: **{وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ}** (المنافقون: ٨)، وهي من أهم الآيات التي رسمت الإطار العام للنشاط السياسي والاجتماعي للشيخ المصلح؛ لهذا كانت تمثل بالنسبة له رسالة الإسلام الخالدة في عدم الخضوع للذل والاستكانة، وكانت الحافز الذي يدفعه إلى البذل والعطاء لإيصال هذه الرسالة إلى أسماع المسلمين ليكونوا سادة أنفسهم.

وقد استنبط الشيخ مفهوم عدم جواز تولّي الأجانب من روح القرآن الكريم، وقوله تعالى: **{لا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِياءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِمْ بِالْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِما جاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ}** (الممتحنة: ١)، **{لا تَتَّخِذُوا بِطانَةً مِنْ دُونِكُمْ لا يَأْلُونَكُمْ خَبالاً وَدُّوا ما عَنِتُّمْ قَدْ بَدَتِ الْبَغْضاءُ مِنْ أَفْواهِهِمْ وَما تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ}** (آل عمران: ١١٨)[٣٨]. يقيناً، إنّ الأمة التي ترتضي تسليم زمام أمورها إلى المستبدين الحمقى يتصرّفوا بشؤونها كما يحلو لهم، قد حكمت على نفسها بالذل والخنوع والاكتواء بنار العار والخزي أمام سائر الأمم، وعندها ستصدق عليها الآيات الكريمة: **{وَما ظَلَمُونا وَلكِنْ كانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ}** (البقرة: ٥٧) «استبدلوا الخبيث بالطيّب»[٣٩].

لطالما أطلق الشيخ المصلح دعوته من موقع الناصح المشفق إلى الحكّام المسلمين بمراعاة الإنصاف والعدل، وكان يحثهم دوماً على وضع الأشياء في مواضعها، وإناطة مسؤوليات إدارة شؤون البلاد إلى الجديرين الأكفاء، وكان تفسيره لمفهوم العدل هو الحكمة والخير الكثير استلهاماً من الآية الكريمة: **{إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ}** (النحل: ٩٠)، فكما أنّ الخروج عن دائرة الاعتدال والحيد عن الطريق المستقيم في أيّ بقعة من بقاع العالم، يؤدي إلى الفناء والزوال، كذلك هو الظلم بالنسبة للمجتمعات الإنسانية، وهذا الأمر يفسّر تأكيد الله تعالى ـ مراراً وتكراراً ـ على مراعاة العدل والإنصاف، حتى قَرنه بالخير إذ يقول عزّ من قائل: **{وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً}** (البقرة: ٢٦٩)[٤٠].

إنّ الاستعداد للتضحية والفداء وتحمّل الشدائد والصعاب في سبيل رفعة دين الله هو المحك الذي يمحّص جوهر الفرد وإخلاصه، ولطالما أكّد شيخنا المجدّد على مفاهيم الجهاد والدفاع والاستقامة لتحقيق الأهداف العليا مستوحياً ذلك من تعاليم السماء، وكان يحضّ المسلمين على تمثل تلك المفاهيم التي فيها عزّ المسلمين وخلاصهم، مستنداً

إلى كلمات الوحي المقدس من قبيل الآية الكريمة: **{أَحَسِبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لا يُفْتَنُونَ وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ}** (العنكبوت: ٢ ـ ٣)[٤١].

وغير خافٍ أنّ المؤمن الحقيقي الذي يرى الدنيا جسراً إلى الآخرة ومزرعة لها، يكون على أهبة الاستعداد لكل أشكال التضحية مجسّداً بذلك مفهوم الآية الكريمة: **{لا يَسْتَأْذِنُكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ أَنْ يُجَاهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالْمُتَّقِينَ}** (التوبة: ٤٤)، أمّا الذين يزعمون الإيمان زوراً وبهتاناً، فقد تعلّقوا بحبائل الدنيا وأسروا أنفسهم بزخارفها، وبذلك وقعوا في شَرَك الشبهة والنفاق، يتحيّنون الفرص للفرار من أوامر الله معتذرين بحجج واهية، وقد أحسن الخبير بالنفوس وصفهم في الآية الكريمة: **{إِنَّمَا يَسْتَأْذِنُكَ الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَارْتَابَتْ قُلُوبُهُمْ فَهُمْ فِي رَيْبِهِمْ يَتَرَدَّدُونَ}** (التوبة: ٤٥)[٤٢].

كان جمال الدين يعلم علم اليقين أنّ من جملة مقتضيات الجهاد، الجاهزية القتالية والدفاعية، وامتلاك عدّة الحرب والتمكّن من فنونها؛ لذلك كان على الدوام يشكو غفلة المسلمين عن القضايا العسكرية، وكان لا يكفّ عن المقارنة بين الإسلام والمسيحية، ويسأل نفسه دائماً: كيف نهضت المسيحية وهي دين الرهبنة والخصام واستيقظ أبناؤها من سباتهم وتجهّزوا بأحدث الوسائل والعلوم الحربية وتفوقوا على المسلمين، بينما الإسلام وهو دين الجهاد والفتوحات لم يهتمّ أتباعه بتجهيز أنفسهم وامتلاك عدّة الحرب والجهاد، على الرغم من تكرّر نداءات القرآن الكريم التي تستنهض المسلمين للدفاع عن حياض الدين: **{وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ}** (الأنفال: ٦٠). ثم ينتقل الشيخ المصلح إلى المعوقات التي تحول دون الجهاد مثل سيطرة الجبن والأوهام على الفرد، ويقف عند هذا الموضوع مطولاً في مقالتين على الأقل من مقالات العروة الوثقى، مستوضحاً أسباب الجبن وعلله والأضرار التي يتسبّب بها، محذراً المسلمين من هذه الرذائل الأخلاقية[٤٣].

لم يأل الشيخ جهداً في نفخ روح الشجاعة والإقدام في جسد المجتمع الإسلامي المتراخي، إذ ما فتأ يتلو على مسامع المسلمين آيات الأمل والنشاط لإبعاد اليأس والإحباط عنهم وكان يردّد دائماً: أنّى لحامل كتاب الله أن ييأس أو يقنط؟!

٢. السعي لوحدة المسلمين

كانت الدعوة إلى التآخي بين المسلمين ووحدتهم عند الشيخ جمال الدين بمثابة فريضة دينية وتطبيق لتعاليم القرآن قبل أن تكون ضرورة سياسية، ومن هذا المنطلق دعا إلى تشكيل جبهة إسلامية موحدة ورصّ صفوف المسلمين في العصر الجديد للتصدّي للهجمة الإمبريالية الغربية، وأطماع الدول الصناعية في الهيمنة على مقدرات العالم الإسلامي، لذلك وفي ضوء تشخيصه للأمراض الاجتماعية التي تفتك بالأمة الإسلامية، ارتأى الشيخ المصلح أن تكون الخطوة الأولى - وفي الوقت عينه الخطوة الأهم - في التحرّك هي نداء الوحدة الإسلامية ونبذ الخلاف والفرقة، وقد تقدّم صفوف مصلحي الأمة من أجل تحقيق هذا الهدف لدرجة رأى بعض المفكرين بأنّ الهدف الأسمى الذي نذر شيخنا حياته لتحقيقه كان الوحدة الإسلامية، لتأتي جهوده الأخرى في خدمة هذا الهدف[٤٤].

لقد حدّد الأفغاني مواطن الخلل والضعف في جسد الأمة الإسلامية بما يلي: هجر الفضائل الأخلاقية وتجذّر الرذائل والتعصب القومي والتعصب العرقي والطائفي والانحراف عن جوهر الإسلام الأصيل وانتشار الخرافات والبدع وتمكّنها من عقائد المجتمعات الإسلامية وخواء العقائد من العمل والنفاق وانقطاع التواصل بين العلماء والحكّام والفصل بين الدين والسياسة وتحوّل الخلافة إلى ملكية وراثية والفُرقة والتحزّب والاستبداد الداخلي والاستعمار الأجنبي والجهل وتأخر المسلمين في العلوم والفنون[٤٥].

على أيّ حال، ومن أجل تطهير المجتمع الإسلامي من عوامل الفرقة والاختلاف ودعوة المسلمين للتضامن والوحدة في مقابل العدو المشترك، حدّد استراتيجيته ضمن ثلاثة مسارات هي: ١ - إحياء التعاليم الدينية الداعية إلى الأخوة والوحدة. ٢ - استحضار عناصر الاتحاد والتقريب بين المجتمعات الإنسانية وعلى الأخصّ المجتمع الإسلامي. ٣ - تقديم الحلول العملية الكفيلة بتحقيق الوحدة.

ومن الحلول العملية التي اقترحها شيخنا المجدّد لتحقيق الوحدة، إنشاء جمعية «أم القرى»، في هذا الشأن، يرى ناظم الإسلام كرماني أنّ الهدف النهائي الذي كان الشيخ يسعى إلى تحقيقه هو الإطار العملي العام لإقامة الحكومة الموحدة للأمة الإسلامية، يقول

السيد كرماني: «لعلّ الهدف الظاهري من جهود الشيخ جمال الدين هو وحدة البلدان الإسلامية وجمع كلمة المسلمين، بيد أنّ المتأمّل في سيرته يلمس بوضوح سعيه الحثيث إلى تطبيق النموذج الجمهوري الدستوري في إيران، حيث لم يكن يتورّع عن فضح ممارسات الاستبداد الملكي في المجالس العامة، وفي فترة تأسيسه لجمعية «أم القرى» في مكة المكرمة كان حلمه الكبير أن يتمثل مسلمو الأرض في هذه الجمعية، فيختاروا سلطاناً لجميع المسلمين يكون مقرّه الأستانة أو الكوفة، ويختاروا شخصاً ثانياً يكون الأعلم ويستقرّ في مكة المكرمة، وأن تنهض الجمعية المذكورة بمسؤولياتها في اتّخاذ القرارات الخاصة بشؤون المسلمين لتكون نافذة بعد أن يوقّع عليها السلطان والأعلم وتعلن على الملأ، وأن يحكم جميع الأمراء والملوك المسلمين تحت لقب «أمير الأمراء» وبإمرة ذلك السلطان، لكن لم يكتب لتلك الجمعية الدوام؛ ذلك أنّ السلطان عبد المجيد تآمر على إسقاطها ظنّاً منه أنّ ذلك السلطان ربّما يأتي عن طريق الاقتراع فتقع القرعة على غيره. لذلك لم تعمّر الجمعية المذكورة أكثر من سنة واحدة، وقد تمّ تدوين نظامها الداخلي ووزع في جميع البلدان، ولم يعرف المصير الذي انتهت إليه تلك الوثيقة[٤٦].

٣. التأكيد على دور رجال الدين في إرشاد المجتمع الإسلامي

ثمّة آيات في القرآن الكريم ـ بحسب الشيخ جمال الدين ـ تحدّد مسؤوليات رجال الدين بدقة، وهذه الآيات من قبيل: **{وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ}** (آل عمران: ١٠٤)، **{وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ}** (التوبة: ١٢٢)، وباعتقاده أنّ هذه الآيات وأمثالها تحمل رسالة خاصة تفرض على رجال الدين أن ينخرطوا في معالجة مشاكل الأمة وهمومها، وإيقاظ الجماهير من سباتها وتنبيه الغافلين وإرشاد اليقظين ونفخ روح النشاط والأمل في جسم المجتمع العليل من أجل استعادة مجد الأمة وعظمتها[٤٧]. بعبارة أخرى: إنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من وجهة نظره يأتي في صدارة قائمة المسؤوليات الملقاة على عاتق رجال الدين وهي استمرار لرسالة الأنبياء؛ لذلك لا ينبغي بأيّ شكل من الأشكال التهاون في القيام بها، «نتمنى على ورثة الأنبياء أن ينطقوا بالحق، وأن يحيوا

آيات التوحيد وآيات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فالله سبحانه وتعالى قد أمر بإعلاء كلمته ونهى عن المسامحة والتهاون في تنفيذ الواجبات، ولعمري لو أدّى العلماء هذا الواجب المتمثل بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لفترة من الزمن، وذكّروا العامة بمفاهيم القرآن الكريم ومعانيه السامية، وأحيوا ذكره في قلوبهم، لجنوا ثماراً يانعة إلى أبد الآبدين»[٤٨].

لقد آمن شيخنا الأسدآبادي «الأفغاني» بقدرة علماء الدين على إحياء مفاهيم القرآن العظيمة في قلوب المسلمين؛ وذلك بالسعي الحثيث والجهد المتواصل وإحداث تحوّل مهمّ يضمن انتصار الحقّ على الباطل. «لو نهض العلماء المتقون بواجباتهم إزاء الله ورسوله والمؤمنين، وأتمّوا مهامهم الموكلة إليهم فيما يتعلّق بإعادة القرآن الكريم إلى قلب المجتمع، وألّفوا بين روح معانيه وبين المؤمنين، حينذاك سنشهد غلبة الحقّ وزهوق الباطل، وستسطع أنوار تبهر الأبصار وستظهر أعمال تحيّر الأفكار»[٤٩].

وفي ردّه على رسالة الحاج مستان الداغستاني الذي كان يحمل على رجال الدين باعتبارهم العقبة التي تقف بوجه التقدّم والحضارة، يدافع الأفغاني عن هذه الشريحة مبيناً أنّ رجال الدين لم يكونوا يوماً سدّاً بوجه مظاهر الحضارة ولم يعارضوا الحداثة، فيقول: «متى عزمت الحكومة على مدّ خطوط السكك الحديدية في البلاد فتصدّى لها رجال الدين، وحالوا دون تحقّق هذا الأمر المفيد للحكومة والشعب معاً؟ متى أرادت الحكومة إنشاء المدارس والصروح لتربية الأجيال ونشر التعليم، فعارضها رجال الدين ليطفئوا نور العلم والمعرفة الذي يطرد ظلمة الجهل؟ متى قال رجال الدين بأنّ العلم الصحيح المفيد يتعارض مع جوهر الشريعة الغراء؟ متى أرادت الحكومة الإيرانية بسط العدل في ربوع المجتمع، عبر إنشاء المحاكم ومجلس للشورى ينهض بأعباء القوانين واللوائح الحديثة التي تستجيب للمشاكل المعاصرة للمجتمع، فثار العلماء في مقابل إرادة الدولة، وحاربوا العدالة والقوانين؟ متى انبرت الدولة إلى إنشاء المستشفيات لاستقبال المرضى والعناية بهم والتخفيف من آلامهم، وبناء المصحّات ودور العجزة ولم تلق هذه الأعمال صدى طيباً عند العلماء، أو أنكروها وقالوا عنها: إنّها بدع وكل بدعة في النار؟»[٥٠].

وفي موضع آخر من ردّه على الداغستاني، يقوم الشيخ جمال الدين باستعراض

شرائح مختلفة من رجال الدين فيقول بأنّه لا شك في أنّ كل شريحة تحتوي على المفسدين والاستغلاليين؛ لذا يجب التمييز بين من تلفّع بعباءة الدين من أجل تحقيق مآرب دنيوية، وبين زهّاد العلماء الذين نذروا أنفسهم لإعلاء كلمة الإسلام واستعادة مجده وعظمته. «لا ينطبق هذا الأمر على جميع العلماء في إيران، ففيهم الكثير من المخلصين ممّن نهضوا لنصرة الحق والفضيلة، زاهدين في حطام الدنيا ومتاعها، وهذه المسائل كانت ولا تزال موجودة في كل شريحة وفي كل زمان ومكان»[٥١].

كان قلب الشيخ جمال الدين يعتصر ألماً كلما شاهد تنافر علماء الإسلام وفرقتهم، ولطالما دعاهم إلى لمّ شعثهم ورصّ صفوفهم وإقامة جسور الحوار بينهم، من أجل نشر علوم القرآن والحديث وإنارة أذهان المسلمين؛ إذ كان يعتقد أنّ اجتماع كلمة العلماء وتذاكرهم وتبادلهم للآراء في مكان هو من أقدس بقاع الأرض ألا وهو المسجد الحرام، سيعود على المسلمين بفوائد دينية وسياسية واجتماعية جمّة، وهذه الفوائد برأيه: ١ ـ تثمير الفكر الإسلامي وتقويته في مواجهة المؤامرات المعتدين. ٢ ـ تشخيص مشاكل المجتمعات الإسلامية والتعاطي معها. ٣ ـ الإحاطة بجميع البدع في مجال الفكر الإسلامي ومحاربتها. يقول: «على العلماء والخطباء والأئمة في جميع زوايا الإسلام أن يتواصلوا ويتحاوروا مع بعضهم البعض، وأن ينشؤوا مراكز لهم في أنحاء الأرض المختلفة، يجتمعوا فيها ليبحثوا قضايا الوحدة ويرشدوا العامة إلى تعاليم القرآن الكريم والحديث الشريف، ويجمعوا الشتات في الأماكن المقدسة، وأيّ مكان أقدس من بيت الله الحرام، ينهلوا من فيوضاته الرحمانية فيمتلؤوا عزيمة وثباتاً بوجه المعتدين، ويقفوا على احتياجات الناس، وفي هذا العمل نشر للعلوم وحماية للدين وكذلك طردٌ للبدع وتنوير للأذهان، وتنظيم هذه العملية سيحدّد المدارج العلمية ومسؤوليات كل فرد ويسدّ باب البدع، وحتى لو ظهرت البدعة، فإنّ تواصل هذه الشرائح مع بعضها سيتيح وأدها في مهدها لئلا تنتشر بين الناس»[٥٢].

كان الشيخ جمال الدين يقول بأنّ القرآن وعلماء الإسلام هما القلعتان الحصينتان بوجه الاستعمار الإنجليزي وأطماعه، لهذا السبب كان يحاربهما على جبهة واحدة، يقول الأفغاني في هذا الصدد: «حَسْبُ رجل الدين أن يقول: إنّه مؤمن بالقرآن وآياته؛ لينفيه الاستعمار إلى جزيرة اندومان (وهي جزيرة في السودان، على الأرجح)»[٥٣]. وهذا ما جعل

الشيخ المجدّد يستشف خطورة استبعاد علماء الدين عن الساحة وتقليص دورهم في المجتمع الإسلامي، فقد كتب في رسالة موجهة إلى رجال الدين في إيران قائلاً: «أينما انحسرت قدرة العلماء قويت شوكة الأوروبيين بالمقدار الذي يتمكنون فيه من كسر شوكة الإسلام».

الهوامش

[illegible]

أهل البيت في حديث الثقلين

مطالعة تحليلية ونقدية مقارنة

د. الشيخ فتح الله نجارزادكان[*]

مقدمة في التعدد التفسيري لكلمة أهل البيت

تُعرّف كلمة (أهل) في اللغة بالمُستحق[١] والمستوجب[٢]، وهي كذلك في العرف؛ وإذا ما أُضيفت إلى شيء أو شخص دلّت على معنىً آخر باعتبار المُضاف إليه. وتُطلَق عبارة (أهل البيت) على سكّانه[٣]. أمّا الفيومي، وبعد تعريفه لمعنى (الأهل) يقول عن (أهل البيت): الأصل فيه هو القرابة[٤]؛ وعبّر الراغب الإصفهاني عن (الأهل) قائلاً: أهل الرجل: من يجمعه وإياهم نسبٌ أودين. إذاً، يمكننا القول بأنّ (أهل البيت) كلمة تُطلَق على كلّ ساكن في الدار سواء أكان رجلاً أم امرأة بل وحتى الأولاد، وكذلك ذوي القربى كما هو مَعروف.

أمّا فيما يتعلّق بالنبيّ ' ولمّا كان بيته ' مَهبط الوحي والنبوّة ومُختلف الملائكة، فقد تمّ استخدام كلمة (أهل البيت) ضمن مَعنيين لا ثالث لهما، فأحياناً تُشير تلك العبارة إلى آل بيت النبيّ فيُراد بها البيت وهو مكان السّكن ومحلّه، وفي هذه الحالة فإنّ (أهل البيت) الواردة هنا تُشير إلى نَفس المعنى المستخدَم للآخرين غير النبيّ، أي بمَعنى الأهل أو الأسرة أو العائلة أو أقاربه بمعناها المُطلق. لكن قد يُراد من كلمة (أهل بيت النبيّ) مكان نزول الوَحي ويُقصَد به بيت النبوّة لا غير - نظراً للمكانة الخاصّة التي يحظون بها - وليس بمعنى ساكني الدّار ولا الأسرة ولا ذوي قرباه، بل المُراد بذلك أشخاص معيّنين يستحقون أن يُطلَق عليهم لفظ (أهل البيت) وذلك لمنزلتهم العلميّة والعملية والصفات الإنسانية المتميّزة التي يتمتعون بها[٥].

(*) [illegible]

ولا بدّ لنا هنا من الإشارة إلى بعض النقاط:

أولاً: بما أنّ التعريف الثاني لكلمة (أهل البيت) ينطبق على أفراد آخرين غير آل بيت النبيّ كذلك، لا بدّ للشارع من تعيين حدود ذلك. وقد يُتوقّع أن يشمل المعنى الأوّل بعض أعضاء آل بيت النبيّ أو أن يكونوا خارجه.

ثانياً: إنّ استحقاق الانتساب إلى آل بيت النبيّ بالمعنى المذكور يتطلّب اجتياز مراحل عدّة؛ وهي مراحل ومراتب لا يُمكن إحرازها إلاّ على أساس المعايير الذاتية أو المُكتسبة الخاصة؛ لذلك نرى أنّ اعتبار (سلمان الفارسي) من أهل بيت النبيّ بموجب الحديث الشريف: «سلمان منّا أهل البيت» إنّما هو على الأساس المُشار إليه[٦].

ثالثاً: نستشفّ من الحديث الشريف للنبيّ أنّ المعنى الثاني لـ(أهل البيت) يُشير إلى أعلى أنموذج يستحقّ أن يكون الفرد فيه لينتسب إلى بيت النبوّة، وهو معنى لا يشمل إلاّ أشخاصاً معيّنين حتى أصبح ذلك المعنى بمثابة مصطلح بحيث كلّما وردت كلمة (أهل البيت) ـ أو إضافة كلمة «عترة» إليها في بعض الأحيان ـ يتبادر إلى أذهاننا أولئك الأشخاص المشار إليهم؛ مثل قوله ’ : «كتاب الله وعترتي أهل بيتي» في حديث الثقلين، و«مَثَل أهل بيتي كمَثَل سفينة نوح» في حديث السفينة، و«اللّهم هؤلاء أهل بَيتي» في قصّة المُباهلة وحديث الكِساء، و«أهل بيتي أمانٌ لأُمّتي...» في حديث النجوم، وغير ذلك ممّا سنأتي على شرحه عاجلاً.

ومن وجهة نظر الشيعة، فإنّ تفسير عبارة (أهل البيت) المأخوذة من صُلب القرآن الكريم يتناسب وتفسير الرسول الأعظم ’ لها والذي يشمل جميع المعارف المتعلقة بالتنزيل والتأويل وظاهر القرآن الكريم وباطنه، بشكل لا يشوبه أيّ شبهة أو تردّد، أو وَهم أو خطأ أو هوى أو عبث. هذا، ويُمكن إثبات هذا النوع من التصوّر لتفسير (أهل البيت) وفقاً لمصادر الفريقين وكتبهم، وهي بمثابة حكمة لوجود هذا الفريق من المفسّرين في الأمّة، والذي يؤدّي بالتأكيد إلى حسم النزاع والابتعاد عن التصوّرات المغلوطة وغير المنطقيّة عن القرآن الكريم عندما يسرح كلّ أحد لإثبات ما هو عليه مستنداً في ذلك إلى القرآن.

وتنقسم أدلّة الشيعة في هذا الموضوع إلى قسمين اثنين: الأدلّة القرآنيّة والأدلّة الروائيّة؛ وسيقتصر حديثنا هنا على بحث الأدلّة الروائية دون غيرها، وبالخصوص

الحديث المعروف بـ(حديث الثقلين).

الصيغة الصحيحة لحديث الثقلين بحسب المصادر الإسلامية

وهو حديث يبيّن العلاقة الخاصّة لأهل البيت جميعهم مع القرآن الكريم، وقد أُشير إليه في الكثير من المصادر المعتبرة لكلا الفريقين وبأسانيد مُختلفة. وبحسب قول علماء الشيعة، فإنّ هذا الحديث منقول عن أكثر من (٣٠) صحابياً[٧] عن النبيّ ، وقال آخرون من أهل السنّة بل أكثر من (٢٠) صحابيّاً، وقد ورد الحديث المذكور مراراً وتكراراً على لسان النبيّ وفي مناسبات مُتعدّدة[٨]. وعلى الرّغم من الاختلاف الموجود في نصّ الحديث[٩] لكنّ تلك النّصوص لا تتعارض مع بعضها البعض بل ويمكن الجمع بينها بشكل دلاليّ. أمّا أحد نصوص حديث الثقلين المنقول بطرق عديدة وأسانيد صحيحة لكلا الفريقين، فيقول: «إني تارك فيكم الثقلين ما إن تمسّكتم بهما لن تضلّوا: كتاب الله وعترتي أهل بيتي وإنّهما لن يفترقا حتى يَردا عليَّ الحوض»[١٠].

وتجدر الإشارة إلى أنّ الذين قاموا بتحقيق مُسند أحمد بن حنبل وسعوا بشتّى الوسائل إلى إضعاف أسناد الأحاديث التي وردت فيها عبارة: «**إنّهما لن يفترقا حتى يردا عليَّ الحوض**» أو عبارة: «**إن تمسّكتم بهما لن تضلّوا**»، لم يشيروا إلا إلى بعض طرق ذلك الحديث، وكتبوا في ذيل تحقيقاتهم: وما ورد ممّا يُفهم منه وجوب الاقتداء بهم والأخذ بأقوالهم والعمل بها، مثل قوله: لن تضلّوا بعدهما، أولن تضلّوا إن اتّبعتموهما؛ فأسانيده ضعيفة لا يَصلح الاحتجاج بها[١١]، وممّا يؤسف له أنّ تضعيفهم لأسانيد تلك الرواية إنّما هو نابع من عدم تأمّلهم ونظرتهم إلى جانب واحد وتعصّبهم الأحمق، والدليل على ذلك أنّهم يقومون بنقل الحديث المذكور على لسان عدد من الحفّاظ مثل النسائي والطحاوي وابن أبي عاصم والطبراني والحاكم بطريق أبي عوانة عن الأعمش عن حبيب ابن أبي ثابت (١٢٢ أو ١١٩) عن أبي الطفيل (١٠٠ أو ١٠٧) عن زيد بن أرقم، ثمّ بعد ذلك يقولون: «وهذا إسناده ضعيف لانقطاعه، حبيب بن أبي ثابت...»[١٢]، ونظراً لكون كلا الشخصين من أهل الكوفة يحتمل اعتبارهم جميع رجال حبيب بن أبي ثابت ثقات وبعضهم حجّة، ويقولون: إنّ بعض الأئمة من أمثال الأعمش والثوريّ وشعبة وغيرهم قد رووا عنهم[١٣]؛ وابن الطفيل ثقة أيضاً وعلى ذلك فلا دليل على انقطاع الرواية. يُضاف إلى

ذلك أنّ الحافظ المزي يعتبر حبيب بن أبي ثابت أحد الرّواة عن ابن الطفيل، وقد أورد الحاكم النيسابوري الرواية المذكورة في مُستدركه بهذا السّند أيضاً واعتبرها صحيحةً على شرط الشيخين[١٤]، أي شرط البخاريّ المعاصرة بين الراوي والمرويّ عنه وإحراز السّماع، أو شرط مسلم المعاصرة وإمكان السّماع بشرط وثاقة الراوي، ويُعتبر الراوي في هذا الحديث ـ وهو هنا حبيب بن أبي ثابت ـ ثقة لدى الحفّاظ جميعهم. هذا وعلى الرّغم من أنّ الذهبيّ لم يُدلِ بأيّ تعليق على الرواية المذكورة في مُستدرك الحاكم، لكنّه أيّد صحّتها عند الشيخين[١٥]. وبذلك فإنّ المحقّقين لمسند ابن حنبل لا يتّبعون الإنصاف في حُكمهم وهم غافلون عن أنّه لو لم يكن حبيب بن أبي ثابت قد سمعَ مثل هذا الحديث عن أبي الطفيل فإنّ ذلك يَعني أنّه قد مارس التدليس وهو ما يوجب جرحه، فيما لم نسمع من قام بجرحه حتى الآن.

أمّا النموذج الثاني، فهو حُكمهم فيما يتعلّق بسند الحديث المذكور في سنن الترمذي والمعجم الكبير للطبراني، حيث كتبا بشأن ذلك قائلين: «وإسناده ضعيف لضعف زيد بن الحسن الأنماطيّ»[١٦]. ومع أنّ أبا حاتم الرازي يعتبر زيد بن الحسن الأنماطيّ كوفيّاً مُنكر الحديث، لكنّ ابن حبّان ذكره في كتاب (الثّقات)[١٧].

أمّا النموذج الآخر لحُكمهم، فهو ما يخصّ القاسم بن حسّان في سند هذا الحديث والمنقول في كتاب سنن ابن أبي عاصم والطبرانيّ، إذ قالوا بشأنه: «والقاسم بن حسّان، قال البخاريّ ـ فيما نَقله الذهبيّ في الميزان ـ: حديثه مُنكر ولا يُعرف، وقال الحافظ في التهذيب: قال ابن القطّان: لا يعرف حاله»[١٨]. أمّا ابن حبّان فقد أشار إليه في كتابه الموسوم بـ(الثقات)، وقال العجليّ بشأنه: كوفي تابعيّ ثقة. وأيّد ابن شاهين وثاقته على قول أحمد بن صالح، وأشار ابن حجر في (تقريب التهذيب) إليه بقوله: مقبول[١٩]. وبهذا الوصف قال ناصر الدين الألبانيّ حول (القاسم بن حسّان) في سند هذا الحديث: مجهول الحال[٢٠].

هذا، ويتطلّب بحث بقيّة أسناد هذه الرواية ونَقد آراء المحققين غير المنصفة لمسند أحمد، يتطلّب منّا وقتاً وجهداً إضافيّاً لا مجال لهما في هذه العجالة، وسنكتفي بالنماذج التي أشرنا إليها آنفاً ونترك الحكم على ذلك للباحث المُنصف. وممّا يُؤسَف له أنّ هذا الارتباك والتشويش الذي نشهده في رجال أسانيد الروايات لدى أهل السنّة هما اللذان

يفسحان المجال لكلّ أحد بالحكم وفي موارد عديدة بحَسب هواه؛ أي كلّما احتاج الأمر إلى التضعيف تراه يستند إلى قول هذا أو ذاك ممّن جرّح الراوي وإن كان تجريحه غير قويّ ولا مُقنِع. وكلّما احتاج الأمر إلى تعديل تراه يستند إلى أقوال آخرين غير أولئك ممّن اعتبروا الراوي ثقة وإن كان توثيقه لذلك الراوي غير بعيد عن الضّعف، ولا شكّ في أنّ ذلك يبيّن أنّ هذا النّوع من الحُكم لا يَمُتّ إلى الإنصاف أو أسلوب التحقيق بشيء على الإطلاق، وخاصّة فيما يتعلّق بالرّوايات التي تشتمل على العديد من الشواهد ومُختلف الأسانيد كحديث الثقلين الذي نُقِل كلّ جزء منه وفقاً للعديد من الأسانيد، وعندما لا يكون بالإمكان ردّ مثل هذا الحديث على الرّغم من وفرة أسانيده إلاّ على أساس التعصب الأعمى الذي ما أنزل الله به من سلطان. ولعلّ هذا هو السبب الذي دفع الألباني ـ وهو من عُلماء الرجال الموثوقين عند محققي مسند ابن حنبل ـ إلى النّظر إلى واحد من أسناد الحديث المذكور بشكل مُنصف نوعاً ما، حيث يقول: «حديث صحيح... وإنّما صحّحته لأنّ له شواهد تقوّيه»[٢١].

قراءة دلالية في حديث الثقلين، تحليل المصاحبة و...

ومهما يَكن من أمر، فإنّ التمسّك في هذا الحديث بأهل البيت إلى جانب القرآن الكريم يبدو وكأنّه شرط لعدم الضلال، والسبب في ذلك اعتبارهم ^ نسخةً دقيقة للقرآن الكريم وهم المبيّنون للكتاب، بل جميع مُعتقداتهم وآرائهم تتطابق تماماً مع كتاب الله، وهو الكتاب الهادي إلى الصراط المستقيم، وعدم التمسّك بهم إنّما هو عين الضلال بحيث إذا تمكّن أحدهم من الوصول إلى حقيقةٍ ما في القرآن الكريم واهتدى بهدى تلك الحقيقة، فإنّ ذلك يُمثّل انتفاعه واهتداؤه بأهل البيت بكلّ معنى الكلمة[٢٢].

يُضاف إلى ما قلناه أنّ بيان أهل البيت عن القرآن الكريم لا يشوبه الخطأ ولا ينطقون عن الهوى، وإلاّ فُقِدَ مضمون عدم الضلال بالتمسّك بهم، وأهل البيت هم العالمون بكلّ مراتب معارف القرآن الكريم ودرجات معانيه، ولو افترضنا جهلهم (حاشا لهم) بجزء من تلك المعارف فإنّهم سينفصلون عن الجزء الآخر من القرآن الكريم فيما نفى النبيّ ' وجود مثل ذلك الانفصال[٢٣]. وفي هذا الشأن يقول عبد الكريم الشهرستانيّ (٥٤٨هـ) ـ وهو أحد علماء أهل السنّة المرموقين ومؤلّف الكتاب المشهور: الملل والنحل ـ

كلاماً لطيفاً أقرب إلى النّفس، ومفاده: «ومن المعلوم أنّ الذين تولّوا جمعه كيف خاضوا فيه، ولم يُراجعوا أهل البيت في حرف، بعد اتّفاقهم على أنّ القرآن الكريم مخصوص بهم وأنّهم أحد الثّقلين في قول النبيّ ' : إنّي تارك فيكم الثقلين: كتاب الله وعترتي، وفي رواية: أهل بيتي ما إن تمسّكتم بهما لن تضلّوا وإنّهما لن يفترقا حتى يَردا عليّ الحوض»[٢٤].

شواهد التفسير الإمامي لأهل البيت في حديث الثقلين

المراد بعبارة «أهل البيت» في حديث الثقلين ـ والتي تصاحبها أحياناً كلمة «العترة» ـ ما يقتصر على أشخاص معيّنين ولا يشمل نساء النبيّ أو آل عقيل أو العباس أو جَعفر ولا حتى جميع أهل بَيت عليّ، وذلك لاعتبارات عديدة، منها:

أولاً: لم يدّع أحد من آل عقيل أو آل العبّاس أو آل جعفر ولا واحدة من نساء النبي[٢٥] في أيّة رواية من الروايات التي وردت عنهم جميعاً ـ ما عدا المعصومين الأحد عشر من ولد الإمام عليّ ^ ـ لم يدّع أحد منهم أنّه أحد الثّقلين المذكورين في حديث الثقلين. قد يكون ادّعى أحدهم أنّه ينتسب إلى آل بيت الرّسول ' أو إلى بيت الرّسالة والنبوّة؛ إلاّ أنّهم لم يجرؤوا على ادّعاء أنّهم قُرناء القرآن الكريم، أمّا شاهدهم على ذلك فهو عدم معرفتهم بجميع علوم القرآن الكريم سوى أنّهم يعرفون بعض جنبات العلم الذي تعلّموه من هذا أو ذاك.

ثانياً: لو كانوا جميعاً قُرناء للقرآن بحيث إذا تمسّك أحدٌ ما بسيرتهم وسنّتهم اهتدى إلى الحقّ ونجا من الضلال، لما وقع بينهم الخلاف والاختلاف باعتبار أنّ الذين هم قرناء للقرآن هم نظراء له أيضاً، وبذلك فهم جميعاً مصونون من الاختلاف أو التفرّق.

ثالثاً: لا شكّ في أنّ النبيّ ' قد بيّن مُراده من عبارة (أهل البيت) في حديث الثقلين؛ لأنّه أراد بذلك بيان السبيل لهداية البشر وبخلاف ذلك فإنّه (حاشا له) سيكون بمثابة مَن نقض الغرض اللازم، ولطمع الآخرون المحسوبون على آل بيت الرسول في ادّعاء ذلك المقام والمطالبة بتلك المنزلة الرفيعة؛ ولذلك ورد في بعض الروايات أنّه ولّما تلا النبيّ ' حديث الثقلين سأله أصحابه: مَن هم عترتك يا رسول الله؟ فأجاب ' : هم عليّ والحسن والحسين والأئمة من ولد الحسين إلى يوم القيامة[٢٦]. وقد نُقلت أحاديث

معتبرة بهذا الشأن عن كلا الفريقين(٢٧)، دون أن يكون هناك أيّ تناقض بينها؛ بمَعنى آخر لا نجد في مصادر الفريقين أيّ حديث للنبيّ تمّ تفسيره ولو من بَعيد على أنّ (أهل البيت) المذكورين في هذا الحديث هم غير المعصومين الإثني عشر، بل هو حديث تمّ استخدامه في كلام الرسول عند تفسيره للآيات التي نزلت بشأن أهل بيته، وهذا بالذات شاهد ودليل قاطع على تأييد القرآن الكريم لمضمون الحديث المذكور.

ونَجد في روايات الشيعة وبسند صحيح(٢٨) (وبعض روايات أهل السنّة) عن الإمام الصادق × ، تفسيراً صريحاً للنبيّ ’ بهذا الشأن، فقد أجاب الإمام على سؤال أبي بصير الذي يقول فيه: «... إنّ الناس يقولون: فما له لم يُسمّ عليّاً وأهل بيته في كتاب الله عزّ وجلّ؟ قال: فقال: قولوا لهم: إن رسول الله ’ نزلت عليه الصلاة ولم يسمّ الله لهم ثلاثاً ولا أربعاً، حتى كان رسول الله ’ هو الذي فسّر ذلك لهم، ونزلت عليه الزكاة ولم يسمّ لهم من كل أربعين درهماً درهم، حتى كان رسول الله هو الذي فسّر ذلك لهم، ونزل الحجّ فلم يقل لهم: طوفوا أسبوعاً حتى كان رسول الله ’ هو الذي فسّر ذلك لهم، ونزلت: **{أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ}** . ونزلت في علي والحسن والحسين . فقال رسول الله ’ : في علي: من كنت مولاه، فعلي مولاه، وقال ’ : أوصيكم بكتاب الله وأهل بيتي، فإني سألت الله عز وجل أن لا يفرّق بينهما حتى يوردهما عليّ الحوض، فأعطاني ذلك وقال: لا تعلّموهم فهم أعلم منكم، وقال: إنهم لن يخرجوكم من باب هدى ولن يدخلوكم في باب ضلالة، فلو سكت رسول الله ’ فلم يبيّن من أهل بيته، لادّعاها آل فلان وآل فلان، لكن الله عز وجل أنزله في كتابه تصديقا لنبيه ’ : **{إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً}** فكان عليّ والحسن والحسين وفاطمة ^ ، فأدخلهم رسول الله ’ تحت الكساء في بيت أم سلمة، ثم قال: اللهم إنّ لكل نبي أهلاً وثقلاً وهؤلاء أهل بيتي وثقلي...»(٢٩).

وقد أيّد الإمام الهادي × كذلك صحّة الحديث فيما يتعلّق بمعنى أهل البيت كما مرّ بعد عرضه على القرآن، وخاصّة الآية ٥٥ من سورة المائدة(٣٠).

رابعاً: ويشهد واقع سيرة حياة المنتسبين إلى بيت النبوّة على أنّ عليّاً × والأئمة الأحد عشر من بعده هم الوحيدون الخاتمون لمعارف القرآن الكريم وعلومه، وقد انتقل العلم الذي علّمه النبيّ للإمام علي إلى أولاده واحداً بعد آخر. وعلى هذا فلا توجد هناك أيّة

رواية أو خبر يشير إلى أنّهم قالوا: لا نعلم إذا ما سُئلوا عن معنى تلك الآية[٣١]، أو أن يُبهتوا في مقام الاحتجاج مع الآخرين[٣٢] أو أن يتمكّن أيّ أحد من إبطال أدلّتهم[٣٣]. وأمّا الذين سعوا إلى العثور على الحقيقة، فيعترفون للأئمة المعصومين بعلوّ شأنهم في العلوم واحتكارهم لحقائق القرآن[٣٤].

خامساً: إذا كان هناك أيّ اختلاف بين العلماء حول تعيين مصداق «أهل البيت» في حديث الثقلين، فإنّ القدر المتيقّن في أقوالهم جميعاً هو أنّ أصحاب المباهلة الذين قال عنهم رسول الله ' : «**اللّهمّ هؤلاء أهلي**»[٣٥] وكذلك أصحاب الكساء الذين ذكرهم الرسول بنفس العبارات السابقة، مصادقٌ حتمي دون أدنى شكّ[٣٦]. وقد أجمع أصحاب الكساء كذلك على أنّ (أهل البيت) المشار إليهم في حديث الثقلين هم الأبناء المعصومون من نسل الإمام الحسين.

سادساً: إنّ (أهل البيت) في حديث الثقلين هم نفس الأشخاص الموصوفون في كلام رسول الله بأنّهم (سفينة نوح)[٣٧] و(أمان الأمّة من الاختلاف والفرقة)[٣٨] و(من حاربهم فقد حارب رسول الله ومن والاهم فقد والى رسول الله)[٣٩]، ولا شكّ في أنّ تلك الأوصاف لا تشمل من هو منسوب إلى بيت النبوّة لمجرّد الانتساب، بل هي مقتصرة على أشخاص معيّنين ممّن ينبع معين علمهم من القرآن وتتطابق سيرتهم وسنّتهم معه، ويتمتّعون بالعصمة التي يتمتّع بها القرآن الكريم. وعلى هذا فهم وحدهم يمثّلون ثِقَل القرآن وما أكثر توصيات النبيّ فيهم، ولولا ذلك ما كان بإمكان أيّ مؤمن ينتسب إلى النبي سواء عن طريق قومه أم نسبه، الحصول على مثل هذا المقام ولا نيل تلك المنزلة[٤٠]، فهذا مخالف لتعاليم الوحي وسنّة رسول الله وسيرته.

وهكذا يبدو أنّ مفاد حديث الثقلين الذي يُعتبر من غُرر الأحاديث، كافٍ لما ندّعيه وهو ما يُغنينا عن تفصيل الأدلّة الروائية، ولا نحتاج بعد ذلك إلاّ إلى فهرسة لقسم من تلك الروايات الواردة عن رسول الله والأئمة. يقول النبيّ ' بهذا الصدد في كلامه عن أهل البيت: «هُم مع القرآن والقرآن معهم لا يُفارقونه ولا يُفارقهم حتى يردوا عليّ الحوض..»[٤١]، فأهل البيت هم المُرافقون للقرآن دوماً من حيث العلم والعمل، ولا ريب في أنّ جميع علوم القرآن ومعارفه موجودة ومحفوظة لديهم، ولو أنّهم كانوا يجهلون جزءاً من تلك المعارف فإنّ معناه أنّهم مُفارقون لذلك الجزء، وهو ما نَفاه كلام الرسول المذكور آنفاً.

وقد زخر نهج البلاغة بما أشار إليه الإمام علي × من أمثال هذه الأحاديث، مُزيحاً الستار في العديد من المناسبات عن العلاقة المتينة بين أهل البيت والقرآن، إضافة إلى منزلتهم وعلمهم الخاصّ بهم عن القرآن الكريم كالإشارات الموجودة في الخطبة رقم (١٤٧) التالية: «وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ لَنْ تَعْرِفُوا الرُّشْدَ حَتَّى تَعْرِفُوا الَّذِي تَرَكَهُ، وَلَنْ تَأْخُذُوا بِمِيثَاقِ الْكِتَابِ حَتَّى تَعْرِفُوا الَّذِي نَقَضَهُ، وَلَنْ تَمَسَّكُوا بِهِ حَتَّى تَعْرِفُوا الَّذِي نَبَذَهُ؛ فَالْتَمِسُوا ذلِكَ مِنْ عِنْدِ أَهْلِهِ، فَإِنَّهُمْ عَيْشُ الْعِلْمِ، وَمَوْتُ الْجَهْلِ، هُمُ الَّذِينَ يُخْبِرُكُمْ حُكْمُهُمْ عَنْ عِلْمِهِمْ، وَصمتُهُمْ عَنْ مَنْطِقِهِمْ، وَظَاهِرُهُمْ عَنْ بَاطِنِهِمْ، لاَ يُخَالِفُونَ الدِّينَ وَلاَ يَخْتَلِفُونَ فِيهِ، فَهُو بَيْنَهُمْ شَاهِدٌ صَادِقٌ، وَصَامِتٌ نَاطِقٌ»؛ حيث نلاحظ أنّ مَن وصفهم الإمام في خطبته بأهل الرّشد وعيش العلم وموت الجهل وما إلى ذلك ليسوا إلاّ أهل البيت، والدليل على ذلك الخُطب الأخرى التي ذكرها الإمام وخصّ فيها أهل البيت وحدهم بتلك الأوصاف[٤٢]. وما أكثر تلك الأوصاف والشواهد التي ذكرها نهج البلاغة بحقّ أهل البيت، ولو أردنا جمعها وفهرستها فقط لاقتضى ذلك العديد من الصفحات[٤٣].

وقد وردت أنواع من تلك التعابير في الصحيفة السجادية أيضاً حول العلاقة بين أهل البيت والقرآن، كالذي نجده في الدعاء رقم (٤)، حيث يقول الإمام زين العابدين × : «أللّهمّ يا مَن خَصّ محمّداً وآله بالكرامة... وجَعلهم ورثة الأنبياء... وعلّمهم علم ما كان وما بقي...»[٤٤]، وفي دعاء آخر: «اللَّهُمَّ إِنَّكَ أَنْزَلْتَهُ (أي القرآن الكريم) عَلَى نَبِيِّكَ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وآلِهِ مُجْمَلًا، وأَلْهَمْتَهُ عِلْمَ عَجَائِبِهِ مُكَمَّلًا، ووَرَّثْتَنَا عِلْمَهُ... وقَوَّيْتَنَا عَلَيْهِ لِتَرْفَعَنَا فَوْقَ مَنْ لَمْ يُطِقْ حَمْلَهُ»[٤٥].

ولا بدّ لنا هنا من الإشارة إلى جميع الروايات التي تحدّثت عن انتقال مصحف الإمام علي × ـ الذي اشتمل على تأويل القرآن وتنزيله ـ وعلمه الخاصّ بالقرآن الكريم ـ الذي ورثه وتعلّمه من الرسول ' ـ إلى الأئمة الأطهار ^ [٤٦]، وكذلك الأحاديث المتوافرة الواصلة عن الأئمة وخاصّة الصّادقيْن ' ، وقد تمّ جمع تلك الأحاديث في فهرست ضمن تفسير العياشي بعنوان (علم الأئمة بالتأويل)[٤٧] وفي (بصائر الدرجات)، الجزء الرابع، الأبواب (٦) و (٧) و (٨) و (١٠) ، والجزء السادس منه، الأبواب (١٠) و (١١) و (١٢) و (١٥). وقد خصّ أبو جعفر الكليني في (كتاب الحجّة) من مؤلّفه (أصول الكافي) أبواباً عديدة لهذا الموضوع، ونقل عدّة روايات في ذيل كلّ باب. وجمع المرحوم البحراني بعض

الأحاديث في مقدّمة تفسيره تحت عنوان (باب في أنّ القرآن لم يجمعه كما أُنزل إلاّ الأئمة)[٤٨] وكذلك صاحب تفسير مَجد البيان تحت عنوان (في نبذة ممّا جاء من أنّ علم القرآن كلّه إنّما هو عندهم ^) وما شابه ذلك[٤٩].

وقد يكون تمّ نقل بعض الروايات بسندٍ ضعيف في تلك الأحاديث أو جرت مناقشات وبحوث عدّة بشأن دلالتها على المراد، إلاّ أنّ حجم تلك الروايات كبير إلى حدّ يستطيع الإنسان معه الحصول على القدر المتيقّن والمطلوب من العلم منها.

خلاصة

قد يراد من كلمة «بيت النبي» مكان نزول الوحي ويقصد به بيت النبوة، و«الأهل» مضاف إليه حينئذٍ ليس بمعنى ساكني الدار، بل المراد بذلك أشخاص معينين يستحقون أن يطلق عليهم كلمة «أهل البيت» لمنزلتهم العلمية الخاصّة، وللصفات الإنسانية الإلهية المتميّزة التي يتمتعون بها. وأهل البيت بهذا المعنى ورد في أحاديث عديدة عن الرسول الكريم مثل حديث الأمان وحديث السفينة وحديث الثقلين، بحيث أصبح بمثابة مصطلح خاص.

وقد حاولنا في بحثنا هذا إثبات هذا الموضوع من طرق مختلفة وإضافة عليه:

أولاً: خلافاً لا أبداه بعض الحائدين عن سبيل الإنصاف في التشكيك في أسانيد حديث الثقلين، أثبتنا أنّ هذا الحديث من الأحاديث المعتبرة عند أهل العلم والتحقيق.

ثانياً: إثبات أن المعنيّين بـ «عترتي» أو «أهل بيتي» في حديث الثقلين هم أفراد معيّنون، وهم العالمون بكل مراتب معارف القرآن ودرجات معانيه، وهم المفسّرون له والمبيّنون لمضامينه، وأنّ جميع معتقداتهم وآرائهم تنطبق تماماً مع كتاب الله، وأنّ بيانهم للمعارف القرآنية لا يشوبه الخطأ والهوى، وأنّ التخلف عنهم وعدم التمسك بهم إنّما هو عين الضلال.

الهوامش

(٠)

الصيرورة المذهبية في إيران

إستراتيجية السلطة في العصر الصفوي

الشيخ محمد كاظم رحمتي (*)

ترجمة: محمد عبدالرزاق

Converting Persia: Religion and power in Saved Empire,
Rulatardi Abisaab,
I. Btauris; London, New York, ٢٠٠٤ XN + ٢٤٤ISBN. ١٨٦٠٦٤٩٧٠X

الأعمال العلمية حول الهجرة العاملية في العصر الصفوي

لا شك أن العصر الصفوي واحدٌ من أبرز العصور الإسلامية في إيران، وتتبع أهميته من جهتين: الأولى بوصفه مرحلة استبدال مذهب التسنّن بالتشيع، والثانية وفرة المصادر التاريخية حوله، فعلى الرغم من طبع ونشر العديد من مؤلفات تلك الفترة إلاّ أنه لا يزال هناك كم ليس بالقليل من النسخ والمخطوطات التي باتت بحاجة إلى جهود كبيرة من أصحاب الشأن لإخراجها، ومع كثرة الدراسات حول التاريخ السياسي والاقتصادي للعصر الصفوي[١] إلاّ أن الاهتمام بالجانب الديني يعدّ من القضايا حديثة العهد، ومن ذلك محاولات رسول جعفريان التي جُمعت مؤخراً في ثلاثة أجزاء بعنوان (صفوية در عرصه دين، فرهنك وسياست. قم ١٣٧٩. ش/٢٠٠٠م)[٢].

ولعلّ إعراض الباحثين عن هذا الجانب عائد إلى عدم توفر معرفتهم بالمصادر الفقهية، والأهم من ذلك كون غالبية تلك المصادر مخطوطات يصعب التعامل معها. مع هذا كلّه نحن اليوم أمام نتاج وافر من التحقيق والتأليف في تاريخ ومتغيرات العصر

(*) ....

الصفوي الدينية [٣].

ولعلّ مقال «هجرة علماء جبل عامل إلى إيران»، لآلبرت حوراني (١٩٩٣م) هو أوّل دراسة مختصّة على هذا الصعيد أثارت اهتمام المعنيين بالدراسات الصفوية[٤]. وقد باتت مسألة هجرة علماء جبل عامل إلى إيران في العصر الصفوي محوراً أساسياً لتسليط الضوء على بلورة وانتشار التشيع آنذاك. ويظهر أن مجهود (علي مروة) في كتابه: التشيع بين جبل عامل وإيران (لندن، ١٩٨٧م) هو أول كتاب تناول ـ بشكل مستقل ـ هجرة علماء جبل عامل إلى إيران والكشف عن دورها في التحولات الدينية التي شهدها العصر الصفوي، وهنا تكمن أهمية هذا المصدر، أما من حيث المحتوى والمضمون فلم يكن بالمستوى المطلوب.

أما أهم دراسة أجريت حول هجرة علماء جبل عامل إلى إيران، فهي بلا شك كتاب (الهجرة العاملية إلى إيران في عصر الصفوية) ـ بيروت، دار الروضة، ١٤١٠هـ للكاتب والعالم اللبناني السيد جعفر المهاجر، وقد ظلّت بصمات كتابه تتجلى تباعاً في المؤلّفات اللاحقة[٥].

وفي إيران أيضاً، اتخذ عنوان الهجرة ـ حسب معلوماتي ـ موضوعاً لرسالتين في الماجستير: إحداهما لمحمد علي رازنهان، والأُخرى لمهدي فرهاني منفرد. وقد نشرت دراسة فرهاني منفرد تحت عنوان (مهاجرت علماى شيعة از جبل عامل به إيران در عصر صفوية)، في منشورات أمير كبير، طهران، ١٣٧٧ش/١٩٩٨م.

أما على صعيد دراسات المستشرقين، فقد اعتنت هي الأُخرى بهذا الموضوع عقب صدور مقال آلبرت حوراني؛ فبدأها (أندرو نيومن) في رسالة تخرّجه المفصلة حول نزاع الإخباريين والأصوليين في الفكر الإمامي، فأفرد باباً خاصاً لذلك النزاع في العصر الصفوي، واستعرض من خلاله قضية هجرة علماء جبل عامل إلى إيران. وفي مقال مستوحى من الرسالة ذاتها اعتبر الكاتب المحقق الكركي (٩٤٠هـ) واحداً من أبرز فقهاء جبل عامل الوافدين على إيران. ثم جاء من بعده (دون ستوارت) ووجّه له نقوداً على بعض آرائه في معرض دراسته لموضوع تبلور الفقه الإمامي ودور هجرة فقهاء جبل عامل إلى إيران في ذلك، وأردف تباعاً نقوداً أُخرى في بعض المقالات المنشورة.

يضاف إلى ذلك أحدث دراسة صادرة في هذا المجال وهي أطروحة الدكتوراه

للسيدة (رولا جوردي أبيساب)، من منشورات تايوريس، وهي الأطروحة التي ستكون محور بحثنا الحالي.

الفصل الأول: تبلور العلاقة الصفوية بالفقهاء

يبدأ فصل الكتاب الأول بعد مقدمة قصيرة (ص١ ـ ٥) بعنوان الفقهاء وملوك الصفوية: عصر الصفوية وهجرة الفقهاء العرب (ص٧ ـ ٣٠) مستعرضاً مراحل تأسيس الدولة الصفوية ودور الشاه إسماعيل الأوّل (٩٠٧ ـ ٩٣٠م) هـ في هذا الباب (ص٧ ـ ١٥).

لقد اتبعت الكاتبة الترتيب التاريخي للأحداث ومن خلاله رصدت حياة وأدوار أهم فقهاء ذلك العصر؛ فشرعت في الفصل الأول بالحديث عن المحقق الكركي واصفةً إياه بمخترع الشيعة، وهو اللقب الذي أطلقه مناوئو التشيع[٦]. والكركي هو أول الوافدين من جبل عامل على الدولة الصفوية في بداية ظهورها، ولد في (كرك نوح) بقرب بعلبك في بيت عرف بالعلم والفقاهة، وبدأ درسه على ابن خاتون العاملي وعلي بن هلال الجزائري (٩٠٩ أو ٩١٥هـ)، بالإضافة إلى جملة من علماء أهل السنّة في مصر والشام والعراق.

تقول الكاتبة: «كان الكركي تواقاً للدخول في بلاط إسماعيل الأوّل، وهو في ذلك من القلّة القليلة بين علماء جبل عامل المهاجرين إلى إيران، ذلك أن غالبية علماء الشيعة ـ لاسيما في العراق ـ كانت ترفض التعامل مع الشاه إسماعيل الأول، حتّى وإن ادّعى كونه من أحفاد الإمام الكاظم X » (ص١٥). وتعلّل ذلك للرؤية السياسية لدى علماء الشيعة والرافضة للاعتراف بكل حكم أو نظام سياسي لأن ذلك من مختصات إمام العصر المغتصبة، وهذا كلام صحيح إلاّ أن المؤآخذ عليها هو قولها بمخالفة علماء الشيعة في المناطق الأُخرى كالعراق للتعاون مع الدولة الصفوية، في حين لم يكن هناك عالم بارز في العراق سوى الشيخ إبراهيم بن سليمان القطيفي (بعد٩٤٤هـ). ثم إن مسألة التعاون مع السلطة في زمن الغيبة لم يكن متفقاً عليها بين سائر العلماء العامليين، بل كان منهم من يعارض ذلك أيضاً ويرفض الاتصال بالدولة الصفوية[٧].

وقد جاء حديث الكاتبة عن حياة المحقق الكركي السياسية (ص١٦ ـ ٢٠) مماثلاً لما تناقلته الكتب الأُخرى من الإشارة إلى أوّل لقاء جمع بين المحقق والشاه إسماعيل الأوّل في مدينة إصفهان[٨]، وعلى الصعيد الفقهي تناولت الكاتبة جملة من آراء

المحقق الفقهية كرأيه في صلاة الجمعة ووجوبها التخييري (ص٢٠ ـ ٢٢)[٩] ومشروعية الخراج (ص٢٢ ـ ٢٤)[١٠] بالإضافة إلى موقفه من التصوف وكتابه المفقود (مطاعن المجرمية في رد الصوفية) (ص٢٤ ـ ٢٦)[١١]. وله أيضاً بحث مختصر في موضوع السبّ يضاف إلى كتابه في هذا الباب أعني (نفحات اللاهوت في لعن الجبت والطاغوت)[١٢] (ص٢٦ ـ ٢٧).

كان من أهم المواضيع التي تناولتها (أبيساب) ترجمة الكتب الدينية إلى اللغة الفارسية ـ سواء في الفقه والتفسير أو الحديث والكلام ... ـ وهنا تكمن حلقة الوصل بين فقهاء جبل عامل والمجتمع الفارسي في الدولة الصفوية. فكما ذكرت الكاتبة (ص٢٧) لم يكن العلماء المهاجرون ـ وعلى رأسهم الثلاثة الأبرز في نصف القرن الأول من عمر الدولة: المحقق الكركي، وعلي بن هلال المعروف بمنشار الكركي (٩٨٤هـ)، وحسين بن عبدالصمد الحارثي (٩٨٤هـ) ـ على معرفة باللغة الفارسية تمكّنهم من تأليف الكتب بها، بل كان ذلك يقع على عاتق تلامذتهم الإيرانيين[١٣]. وذكرت الكاتبة كتاب ألفية الشهيد الأول أنموذجاً للكتب المنقولة إلى الفارسية، وهو من أبرز الكتب المتداولة في تلك الفترة، وذكرت أيضاً علي بن حسن الزواري (حي في ٩٤٧هـ) بوصفه أحد ألمع المترجمين، وهو من تلامذة المحقق الكركي، حيث قام بترجمة العديد من المؤلّفات العربية[١٤].

الفصل الثاني: «المجتهدون سلطة مطلقة»

وهو في حقيقته عبارة عن قراءة تحليلية لحياة الحسين بن عبدالصمد الحارثي. بعد استعراض موجز ورصين لحياة هذا العالم العاملي (ص٣٢ ـ ٣٣) أيضاً تتناول الكاتبة ـ بالبحث والتحليل ـ رسالة الحارثي المختصرة «مناظرة مع بعض علماء حلب في الإمامة» وهذا العنوان حسب النسخة المتوفرة في مكتبة المرعشي النجفي ضمن المجموعة (١١٦١)، (ص٣٢ ـ ٣٥) وكان موضوع الرسالة الأصلي عبارة عن نقاش دار بين الحارثي وأحد علماء دمشق ٩٥١هـ حول مسألة التولي والتبري، وقد نشرت قضا جاب نقداً رائعاً عليها قبل عدة سنين لم تطلّع عليه الكاتبة. بعد ذلك يصل الدور لرسالة أُخرى للحارثي هي (مسألتان) (ص٣٥ ـ ٣٧) فتنال ما نالته سابقتها من تحليل وملاحظات هامة، وسبق أن شرح (دون ستوارت) في بحث علمي قيّم رسالة للحارثي بعنوان «العقد الحسيني» كاشفاً عن مسائلها

الدقيقة، وفي الرسالة نقود على المحقق الكركي، وعالم شاب معاصر هو مير حسين بن حسن الكركي (١٠٠١هـ)، وهو حفيد المحقق لابنته.

وقد ضمنت السيدة أبيساب حديثها عن آثار الحارثي الفقهية ردوده على بعض آراء المحقق الكركي (ص٣٥ ـ ٣٧). فمثلاً يخالف الحارثي رأي المحقق في نوعية وجوب صلاة الجمعة وقال بتعيّنه، وفي مسألة تعيين قبلة أهل العراق وخراسان كتب أكثر من رسالة يناقش فيها ما ذهب إليه المحقّق.

وتعد رسالة «العقد الحسيني» من رسائل الحارثي المهمة، حيث تشير غالبية المصادر ـ وكما هو رأي الكاتبة أيضاً ـ إلى أن الحارثي كتبها محاولةً منه في معالجة اضطرابات الشاه طهماسب النفسية. وقد استعرضت الكاتبة الجانب الفقهي للرسالة (ص٣٩ ـ ٤١) وهو ما تناوله بشكل مفصل (ستوارت) في مقال ذكرناه آنفاً[١٥].

وتستعرض الكاتبة في خاتمة حديثها عن الحارثي المناصب الحكومية التي شغلها بعد عزله من منصب شيخ الإسلام في قزوين حوالي (٩٧٠هـ)، متتبعةً في السياق ذاته المعلومات المتوفرة حول حياته من عام ٩٧٠ وحتى وفاته عام ٩٨٤ (ص٣٩ ـ ٤١).

ملابسات سعي الشاه إسماعيل الثاني لإحياء التسنّن في إيران

بعد ذلك، يدخل هذا الفصل موضوعه التالي: الأحداث السياسية التي أعقبت موت الشاه طهماسب (٩٨٤هـ)، ومجيء إسماعيل الثاني (٩٨٤ ـ ٩٨٥هـ)، تحت عنوان سياسة الشاه إسماعيل في إحياء التسنّن وموقف علماء جبل عامل تجاهها (٤١ ـ ٥٢)، وكثيراً ما يحظى عهد حكم إسماعيل الثاني وأحداث عصره باهتمام المؤرخين والباحثين؛ وذلك لتسليط الضوء على فكرة هذا الملك في إحياء مذهب التسنّن والبحث عن دلائل أو مبرّرات لمثل هذه المبادرة الغريبة. ويذكر أن إسماعيل الثاني كان قد وصل إلى الحكم بعد نزاع طويل بين أفراد الأسرة المالكة بعيد موت الشاه طهماسب، وتشير الكاتبة إشارة عابرة لبعض التعليلات منها: إن إدمان الشاه إسماعيل على المخدرات إبان اعتقاله في سجن «قهقهة» كان قد أفسد عليه عقله ليتخذ مثل تلك القرارات، وأضاف آخرون إلى ذلك وضعه النفسي الناجم عن مدّة اعتقاله الطويلة، ومعارضاته لسياسات والده في نشر التشيع (ص٤١). لكنّ واقع الأمر ـ كما تقول الكاتبة ـ أن هذه التعليلات لا تنهض بتبرير وتسويغ

أعمال الشاه إسماعيل الثاني.

وتعلّل الكاتبة ـ نقلاً عن (رمرو) ـ ذلك بسعي الملك للحدّ من النفوذ المتنامي لعلماء الشيعة، ثم تذكر لذلك دليلين (ص٤٢): أحدهما سياسات إسماعيل الثاني في التقرب من الدولة العثمانية اقتصادياً وسياسياً، والآخر معارضة بعض قادة القزلباش لسياسات الشاه الاقتصادية، الأمر الذي قادهم إلى تحريض العلماء ضدّه، من هنا كان يتخذ قادة القزلباش والعلماء سياسة اعتدال الشاه إسماعيل تجاه أهل السنّة ذريعةً لتوجيه انتقادهم له.

وعن تقييمها للأخبار الواردة عن عهد الشاه إسماعيل الثاني كتبت تقول: «حتّى تلك الأخبار التي وصلتنا عن مؤرخي البلاط لم تخلُ من الانحياز والتحريف فيما يخصّ سبب وفاة إسماعيل الثاني وطبيعة حكمه، حيث كان من الضروري أن تدوّن الأخبار حسب أهواء الحكّام الجدد وبأمرهم تصدر الوثائق الرسمية عن حياة ووفاة إسماعيل الثاني» (ص٤٢) وتستدل الكاتبة على نظريتها هذه بانعدام الدليل الواضح لرغبة إسماعيل الثاني في إحياء مذهب التسنّن، وترى أن مساعيه تلك لا تعدو كونها محاولات للإصلاح في التشيع، وتحقيقاً لذلك كان يستعين بجملة[١٦] من علماء السنّة في إيران كمير مخدوم الشريفي[١٧].

ولا شك أن الشاه إسماعيل الثاني كان يفتقد الثقة الكافية في بعض أعضاء القزلباش لا سيما أمراء استاجلو، نظراً لمحاولاتهم السابقة في تنصيب أخيه حيدر ميرزا. كذلك يستبعد أن تكون محاولات إسماعيل الثاني مجرد إصلاح في التشيع وتقريبه من التسنّن، بل إن تقريبه لمير مخدوم الشريفي ومساعيه في خلق طبقة متنفّذة من علماء السنّة ودعم أهل السنة في قزوين، ذلك كلّه جاء إحياءً لمذهب التسنّن.

ثم عرجت الكاتبة للحديث عن مير مخدوم الشريفي (ص٤٣ ـ ٤٥)؛ حيث كان الشخصية الأبرز في التحولات السياسية إبان حكم الشاه إسماعيل الثاني، على قصر مدته. ومير مخدوم هو حفيد قاضي جهان السيفي الحسيني القزويني (٩٧٤هـ)، الوزير الأعظم في عهد الشاه طهماسب، وكان يعتبر نسبه متصلاً بالسيد شريف الجرجاني (٨٢٤هـ)، وقد أثبت مير مخدوم معلومات مهمة عن عهد إسماعيل الثاني في كتابه: النواقض في الردّ على الروافض، وإن كان ينبغي التشكيك في بعض إدعاءاته من قبيل تأثيره الواسع على الملك.

وتختم الكاتبة هذا الفصل من كتابها بنقل معارضات مير حسين الكركي لسياسات إسماعيل الثاني في دعم التسنّن (ص٤٥ ـ ٤٨)، وأخبار مقتله وتتويج محمد خدا بنده (ص٤٨ ـ ٥٢).

الفصل الثالث: الحياة الدينية في العصر الصفوي

بعد إلقاء نظرة سريعة على مسار تتويج الشاه عباس وسياساته في تأسيس جيشه الجديد تقليلاً لدور القزلباش، تدخل الكاتبة في صلب الحديث عن الحياة الدينية في ذلك العصر، فترصد تأثير الازدهار الاقتصادي والسياسي في هذه الحقبة على البعد الديني.

كان من جملة نشاطات علماء جبل عامل الأوائل ـ كالمحقق الكركي والشيخ الحارثي ـ تنشئة جيل جديد من علماء الشيعة الإيرانيين، الأمر الذي بدت ملامحه تتجلّى في عهد الشاه عباس من خلال أبرز النشاطات الفكرية آنذاك، وهو تدوين الشروح المختلفة على الكتب الأربعة: (الكافي، من لا يحضره الفقيه، تهذيب الأحكام، الاستبصار) وهو ما برع فيه العلماء العامليون أيضاً. وكان الحسين بن عبدالصمد الحارثي قد ألف في عهد الشاه طهماسب كتاب: وصول الأخيار إلى أصول الأخبار، وهو من أهم مصادر دراية الحديث في العصر الصفوي. هذا بالإضافة إلى جهود الحارثي في نشر آثار الشهيد الثاني (٩٦٥هـ) الأمر الذي كان له تأثير كبير على دراسة نصوص الأحاديث والاهتمام بها. أما في عهد الشاه عباس فكان الشيخ البهائي والميرداماد في طليعة العلماء العامليين الذين كتبوا شروحاً على الكتب الأربعة، مضافاً لمجاميع أُخرى في علم الحديث والدراية، ويعتبر عمل البهائي والميرداماد من أهم الأعمال في حركة التأليف والشرح في مجال الحديث. على أن الشيخ البهائي كان الأكثر دوراً وتأثيراً، حيث خرّج العديد من الطلاب والباحثين في هذا المجال.

وتذكر الكاتبة (ص٥٩) أن عصر الشاه عباس شهد تدوين أول رسالة في النزاع بين الإخباريين والأصوليين من قبل العالم العاملي الحسين بن شهاب الدين الكركي (١٠٧٦هـ/١٦٥٦م) وعنوانها «هداية الأبرار إلى طريق الأئمة الأطهار» أيضاً تحدثت الكاتبة في مقدمة الفصل عن الشيخ البهائي وسيرته الذاتية (ص٥٩ ـ ٦١).

لقد وفر حكم الشاه عباس ـ بدليل توجهاته وأهدافه ـ المساحة الكافية لكي يمارس العلماء دورهم في المجال الفكري والاجتماعي، من هنا تنطلق الكاتبة لتصف ذلك بسياسة استقطاب الشاه عباس للوسط الديني (٦١ ـ ٦٨)، مستعرضةً في السياق ذاته أدوار الفقهاء السياسية في حلّ النزاعات الداخلية عندما كان الشاه عباس يرسلهم لمختلف المناطق في دولته، أو آرائهم الفقهية كطهارة ذبيحة أهل الكتاب، وردودهم على كتابات المبشرين المسيحيين في إيران.

وتعكس منظومة البهائي «موش وكربه» الاتجاه المنتقد لأداء الحكومة (ص٦٨ ـ ٧٠)، وكثيراً ما أثار اهتمام الباحثين هذا الموقف السلبي للبهائي تجاه مسألة الانخراط في الشأن السياسي.

ويتناول هذا الفصل أيضاً علماً آخر هو الفيلسوف والفقيه ميرداماد (١٠٤١هـ ـ ١٦٣٢م) (ص٧١ ـ ٧٢)، وهو حفيد المحقق الكركي لابنته التي تزوّج بها مير شمس الدين محمد الاسترآبادي، وقد ذكرت الكاتبة نبذة عن حياته ونظرياته الفكرية وآرائه الفلسفية (ص٧٢ ـ ٧٩).

لقد أنتجت المواجهة بين علماء المسلمين والمبشرين المسيحيين في عهد الشاه عباس مجموعة كبيرة من الكتب والرسائل[١٨]. وكان أحمد بن زين العابدين العلوي العاملي (١٠٥٤هـ/١٦٤٤م) أبرز المتصدّين لهذه الحركة؛ حيث كان له كتابان في هذا الباب، كتب الأول منهما في (١٠٣٠هـ/١٦٢٠م) والثاني في (١٠٣٢هـ/١٦٢٢م)، وجاء الكتابان ردّاً على المبشر المسيحي الشهير (جيرو خاوير) (Jeroe yavier) في لاهور عندما قدّم كتابه (مرآة الحق) هديةً لجهانكيرز وتضمن ـ مضافاً للدفاع عن المسيحية ومعتقداتها ـ انتقادات لآراء المسلمين في المسيحية. وكان (خاوير) قد نشر سابقاً كتابين هما: قصة المسيح وقصة القديس (Saint Pierre)، بأساليب مبسطة شرح فيهما معتقدات المسيحيين. وترى الكاتبة أن لمؤلفات أحمد العلوي مزية أُخرى هي التوجيه الفكري للشعب في مواجهة البرتغاليين. ويشير العلوي في مقدمة كتابه الأهم (مصقل الصفا) إلى رؤياه في المنام وأمر إمام العصر له بتأليف الكتاب، متطرّقاً لبيان موقف الإسلام من المسيحية حسب ما جاء في النصوص الإسلامية المعتمدة (ص٨٠ ـ ٨١).

وتختم الكاتبة هذا الفصل بذكر عالم آخر وفقيه لامع في سماء عصر الشاه

عباس، أعني الشيخ لطف الله الميسي (١٠٣٢هـ/١٦٢٢ ـ ١٦٢٣م) الذي بنى له الملك مسجداً في إصفهان عرف باسمه. ومن بين كل المواضيع المتعلقة بهذا العالم ركّزت الكاتبة على رسالته «الاعتكافية» (ص٨١ ـ ٨٧).

الفصل الرابع: بداية الانهيار الصفوي

بدأت شمس الازدهار الاقتصادي والقدرة العسكرية تأفل شيئاً فشيئاً على عهود الملوك الذين أعقبوا عباس الأول، حيث لم يقدّر لهم الحفاظ أو تعزيز ما وصل إليهم من العهد السابق، فمثل عهد الشاه صفي الأول (١٠٣٨ ـ ١٠٥٣هـ) والشاه عباس الثاني (١٠٥٣ ـ ١٠٧٧) بداية انهيار الدولة الصفوية، وهذا ما كان موضوع الفصل الرابع (ص٨٩ ـ ١٢٠)، حيث تناولت الكاتبة في مطلعه التقهقر الاقتصادي للدولة الصفوية (ص٩١ ـ ٩٥)، ثم تطرّقت لذكر أبرز الفقهاء العامليين في ذلك العصر أمثال: علي بن محمد بن حسن بن زين الدين الشهيدي (٤ ـ ١١٠٣هـ/١٦٩١م) صاحب الكتاب المعروف بالدر المنثور من المأثور وغير المأثور[١٩]، والشيخ الحر العاملي (١١٠٤هـ/١٦٣٩م) صاحب كتاب أمل الآمل في ذكر علماء جبل عامل (ص٩٥ ـ ٩٦). وقد شهدت هذه الحقبة ظهور علماء مرموقين من داخل إيران، فبدأت الكاتبة حديثها عنهم بالفقيه البارع مير علاء الدين حسين المعروف بخليفة سلطان (١٠٦٤هـ/١٦٥٤م) (ص٩٩ ـ ١٠١)، وكان الموضوع الآخر في هذا الفصل هو نهوض الإخباريين بوجه الدولة واستفحالهم وعنونته الكاتبة بـ: مجابهة الأصوليين (ص١٠٥ ـ ١١٢)[٢٠].

لقد مهد الاهتمام بالحديث الطريق أمام انتشار آراء الأخبارية لا سيما مساعي عبدالله بن حسين التستري (١٠٢١هـ/١٦٢١م) في هذا الجانب؛ فكتب محمد أمين الأسترآبادي (١٠٣٦هـ/١٦٢٦ ـ ١٦٢٧م) كتابه: الفوائد المدنية، يشرح فيه الفكر الأخباري ويردّ بشكل لاذع على الاتجاه الأصولي[٢١]. وكانت أفكار الاسترآبادي تلقى استحساناً من بعضهم نظراً للأجواء السائدة آنذاك؛ لذا نجد جملة من العلماء أيدوا فكره وألفوا كتباً يعترف بها أمثال: الملا محمد محسن الفيض الكاشاني (١٠٩٠هـ/١٦٧٩م)، والشيخ الحر العاملي والحسين بن شهاب الدين الكركي.

مرّةً أُخرى أثير موضوع وجوب صلاة الجمعة في زمن الشاه عباس الثاني في مؤلّفات

بعض العلماء كمحمد باقر السبزواري (١٠٩٠هـ/١٦٧١م) شيخ الإسلام بإصفهان، والفيض الكاشاني، حيث قالا بوجوبها العيني. واستتبع ذلك رسائل أُخرى تقصّتها الكاتبة في محله (ص١١٤ ـ ١١٨)، ثم أتت على نهاية هذا الفصل بموضوع معارضة العلماء للتصوف والصوفية (ص١١٤ ـ ١١٨)، مستعرضةً في هذا السياق المواقف المتباينة للعلماء تجاه هذه القضية، ونقلت هنا عن عبدالحسين زرين كوب في كتابه (جستجو در تصوف إيران) قوله: إن غالبية علماء الصوفية البارزين لم يعرفوا بالتصوف، ثم ناقشت ذلك في ضوء مؤلفات السيد نعمة الله الجزائري (١١١٢هـ) لا سيما كتابه: الأنوار النعمانية.

الفصل الخامس: عهد النهاية

أما الفصل الأخير من الكتاب، فقد اختصّ بدراسة أوضاع الدولة الصفوية في عقودها الأخيرة؛ فبعد وفاة الشاه عباس الثاني (١٠٧٧هـ/١٦٦٦م) بدأ حكم الشاه صفي ميرزا الثاني المعروف بالشاه سليمان (١١٠٥هـ/١٦٩٤م) ليمتدّ عشرين عاماً من التقهقر والانهيار التدريجي للصفويين. ويمكن أن نطلق على هذه الفترة اسم عصر المجلسيَين: محمد تقي (١٠٧٠هـ) ومحمد باقر (١١١٠هـ) اللذين يمثلان تيار الأخباريين المعتدل. وكالسابق بدأت الكاتبة هذا القسم بذكر رسائل صلاة الجمعة المدونة في هذهِ الفترة (ص١٢٤ ـ ١٢٦)، وكما أسلفنا كان هذا العصر عصرَ المجلسيَّين لذا لم يكن بدعاً من الكاتبة أن تخصّص شطراً من بحثها للحديث عن محمد باقر المجلسي (ص١٢٦ ـ ١٢٨). وإن كان حرياً بها أن تخصّص جانباً آخر من حديثها تذكر فيه والده محمد تقي بشكل مستقل، على أنها تطرقت له وذكرت بعض علاقاته بعلماء عصره في غضون حديثها عن الإبن. والمعروف عن محمد تقي المجلسي نزعته الصوفية، ولا يكاد يخلو هذا الخبر من الصحة؛ بدليل استنكار ابنه والتصدّي لتكذيبه دفاعاً عن والده.

لقد حظي كتاب بحار الأنوار باهتمام كبير من قبل الكاتبة باعتباره المؤلّف الأبرز لمحمد باقر المجلسي، على أنها لم تشر إلى مساهمة علماء صفويين آخرين في تأليفه تحت إشراف المجلسي (ص١٢٩). فهناك أقسام عديدة من الكتاب أنجزت بُعيد وفاته كالإجازات التي استكمل عملها تلميذه (الأفندي).

ثم بحثت الكاتبة في حياة فقيه آخر لهذا العصر هو الشيخ الحر العاملي (ص١٣٠ ـ

١٣٢). أما بالنسبة لمسائل النقاش في ذلك الوقت فقد ركّزت على مسألتين كانتا حديث الساعة آنذاك أعني قضية ذكر اسم الإمام صاحب الزمان بين الجواز والمنع (ص١٣٢ ـ ١٣٣) والخلاف حول استعمال التبغ (١٣٣ ـ ١٣٤). وقد شكّلت القضية الأكثر سخونة في النصف الثاني من عمر الدولة الصفوية. وقد روى لنا عبدالحي الرضوي الكاشاني (بعد ١١٤١هـ) المعروف بانتقاداته للعصر الصفوي وصاحب كتاب حديقة الشيعة، انتشار استعمال التبغ والتنباك آنذاك. وقد استعرض كل من السيد نعمة الله الجزائري في الأنوار النعمانية (ج٤، ص٥٤ ـ ٦٠) والأفندي في ترجمته للشيخ علي نقي كمرائي في رياض العلماء وحياض الفضلاء (ج٤، ص٢٧٣ ـ ٢٧٦) جملة من آراء الموافقين والمخالفين لاستعمال التنباك وأدلتهم في ذلك. وقدّم جعفريان فهرسة شاملة بالرسائل المدونة في العصر الصفوي حول هذا الموضوع[٢٢]. يذكر أن هذا الموضوع كان محلّ نقاش عند أهل السنّة أيضاً. ولم تطبع من تلك الرسائل سوى رسالة الحر العاملي وهي في الأصل مختصر لرسالة الكمرائي[٢٣].

كان الصدام بين الفقهاء والمتصوفة قد بلغ ذروته في العهد المتأخر للدولة الصفوية؛ لذا نجد الكاتبة أولت اهتماماً واسعاً بكتاب الشيخ الحر العاملي (الإثني عشرية في الردّ على الصوفية) (ص١٣٤ ـ ١٣٧).

نتائج الكتاب

خلصت الكاتبة من فصول كتابها الخمسة إلى القول بضرورة وجود سبب مقنع لاهتمام الدولة الصفوية بعلماء جبل عامل (ص١٣٩ ـ ١٤٥)، فأشارت في غضون ذلك إلى حاجة الدولة الملحة إلى نظام ديني شيعي يكون قادراً على نشر التشيع والدفاع عنه إلى أقصى مدى ممكن، وكانت إيران تفتقد ذلك النموذج الموجود في جبل عامل، هذا بالإضافة إلى سطوة المتطرفين من القزلباش، لذا لم يكن أمام الصفويين إلاّ اختيار طريق جبل عامل، فعلماؤه وحدهم كانوا قادرين على ملء الفراغ الأيديولوجي في هذه الدولة.

ملحقات الكتاب، ملاحظات نقدية

هناك ثلاثة ملحقات للكتاب (ص١٤٧ ـ ١٧٣): الأول فهرسة بالعلماء المهاجرين إلى

إيران خلال الأعوام ١٥٠١ ـ ١٧٣٦م (١٤٧ ـ ١٥٢). والثاني جدولة بالمناصب الإدارية لأولئك العلماء المهاجرين خلال أربعة عصور (ص١٥٣ ـ ١٥٥)، أما الثالث فهو فهرسة طويلة لمؤلفات العلماء العامليين مرتّبةً حسب مواضيعها (ص١٥٦ ـ ١٧٢) مع الاكتفاء بذكر أسماء بعض الكتب ومؤلفيها دون استيعاب جميعها. بينما كانت الفهرسة الأولى مرتبة وفقاً لتواريخ وفيات العلماء العامليين (ص٢١٦، هامش ١) فجاء فيها ذكر ١٥٨ فقيهاً مهاجراً من جبل عامل، وقد وضعت علامة خاصة أمام أسماء أولئك الذين لا تتوفر أسباب واضحة في هجرتهم إلى إيران (ص٢١٦، هامش ٢).

لكن يمكن التعليق على هذه الفهرسة بثلاث ملاحظات:

أولاً: فيما يتعلق بتواريخ بعض الأسماء، مثلاً جاء تاريخ وفاة علي بن الحسن المعروف بابن العودي الجزيني في (٩٦٢هـ/١٥٥٤م)، في حين أن هذا العالم الفقيه من تلامذة الشهيد الثاني وتوفي بعد عام من استشهاده في (٩٦٥هـ) وكتب كتاب: (بغية المريد في كشف أحوال زين الدين الشهيد).

ثانياً: تكرار بعض الشخصيات بأسماء مختلفة، من قبيل الحسين المجتهد (١٠٠١هـ/٩٣ ـ ١٥٩٢م) وهو الاسم الآخر للحسين بن الحسن الكركي (ق١٠هـ/ق١٦م) (ص١٤٧).

ثالثاً: سقوط أسماء أُخرى من الإحصاء، وهو أمر عائد للمصادر المأخوذ عنها، فمثلاً لم يدخل في الفهرسة بعض أبناء مير حسين الكركي وأحفاده ممن شغلوا منصب شيخ الإسلام بقزوين حتّى أواخر الدولة الصفوية.

ترتيب المصادر

وتتكوّن من عدة أقسام (ص٢٢١ ـ ٢٣٣)، يبدأ أولها (ص٢٢١ ـ ٢٢٢) بالنسخ المخطوطة والآثار غير المنشورة علماً أن بعضها نشر منذ فترة طويلة ولم تطّلع عليه الكاتبة، من قبيل كتاب (نفحات اللاهوت في لعن الجبت والطاغوت) للمحقق الكركي الذي اعتمد في طباعته على نسخته الخطية في مكتبة المجلسي، المجموعة ١٧٠٣، وكتاب (مناظرة مع بعض علماء حلب في الإمامة) للحسين بن عبد الصمد الحارثي[٢٤] وهناك قسم منها نشر حديثاً، أمثال: البلغة في بيان إذن الإمام في شرعية صلاة

الجمعة، للحسن بن علي الكركي (المجموعة ٤٦٩٧/مكتبة المرعشي)؛ رسالة في (تطهير) الحصر والبواري وسهم الإمام؛ (مسألتان) (مكتبة المجلسي، برقم ١٨٣٦)؛ والاعتكافية للطف الله الميسي (مكتبة الروضة الرضوية، المجموعة ٢٣٤٤).

لقد فصل في ترتيب المصادر بين المصادر الأصلية (ص٢٢٢ ـ ٢٢٦)، والدراسات (ص٢٢٦ ـ ٢٣٢)، والمؤاخذة الوحيدة في هذا الباب هي إدراج التاريخ العباسي أو روزنامه ملا جلال في قسم البحوث والدراسات الحديثة (ص٢٣٠) في حين أنه من المصادر القديمة. وجاء ذكر رسائل الماجستير والدكتوراه غير المنشورة في قسم مستقل بذاته (٢٣٣). أما التعليقات والهوامش فجاءت منفردةً عن متن الكتاب (١٧٥ ـ ٢١٩).

إن الميزة الوحيدة التي اتصف بها الكتاب هي قراءة الهجرة العاملية في إطارها السياسي ـ الاقتصادي إبان العصر الصفوي دون أن يأتي بالجديد المبتكر في هذا المجال، فغالبية بحوثه جاءت مقتبسة ـ نوعاً ما ـ من بحوث ومقالات رسول جعفريان.

الهوامش

(١) [illegible]

(٢) [illegible]

(٣) [illegible]:

Albert Hourani, Frorom Jabal Amil to Persia, Bsoas, ••••;••pp.••••••••;•• Andrew J.New mon, the Myth of the elerical Migration to safavid Iran: Arab shii opposition to Ali ol- karaki and safwid shiism'', Die Weltdes Islams ••••(••••);••pp.•••;••Devin J.Stewart, "Noteson the Migration of Amili Scholars to safavid Iran" Journal of Neer Eastern Stadies, •••(••••);••pp ••••••;••Rulajurdi Abisaab, "The ulama of Jabl Amil in safarid Iran, •••••••••:••marginality migration and social change", Iran Studies, ••(••••);pp.••••••••••:•••

[illegible]

(٤) A.Hounani, "From Jabal' Amil to Persia," Bulletin of the school of .oriental and Afnican Studies ••;•••••;pp.••••••••••:•••

(٥) [illegible]

قسيمة الاشتراك

مجلة نصوص معاصرة

[illegible]

الاشتراك السنوي

سائر الدول: ☐ للأفراد ١٠٠ دولار ☐ للمؤسسات ٢٠٠ دولار (خالصة أجور البريد)

ثمن النسخة

[illegible]

Nosos Moasera

th٣ YEAR – NO. ١١ , Summer ١٤٢٨ - ٢٠٠٧

Correspondence:

To the office of the Editor-in-chief

P.O.Box: ٠٠٠\٠٠٠٠٠ Beirut – Lebanon

E-mail: info@nosos.net